France : https://www.amazon.fr/dp/B0BW3HQX27

USA : Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation (Spinoza et le spinozisme) (French Edition): Rozenberg, Jacques J.: 9798370405341: Amazon.com: Books

UK : Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation (Spinoza et le spinozisme): Amazon.co.uk: Rozenberg, Jacques J.: 9798370405341: Books



401 pages

ISBN-13 : 979-8370405341

Jacques J. Rozenberg

Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation

Copyright © depot.com

2023

Autres ouvrages de Jacques J. Rozenberg

Bio-cognition de l'individualité. Paris. Presses Universitaires de France 1992

Philosophie et Folie. *Les fondements psychopathologiques de la métaphysique.* Paris, L'Harmattan 1994

From the Unconscious to Ethics. *With a Foreword by Anatole Anton*. *Endorsement Richard A. Cohen, Paul Ricœur*. New York, Peter Lang 1999

La Bioéthique Corps et Âme. *Préface de Francisco Varela.* Paris, L'Harmattan 1999. Traduction Japonaise, Shuragaï, Tokyo 2001

Le corps-autre et les sources de l'altérité. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2012

Le Spinozisme et le paradoxe de l'immanence (ouvrage à paraître)

Moralité, psychologie et politique spinozistes (ouvrage à paraître)

Le spinozisme, l'hébraïsme et la critique biblique (ouvrage à paraître)

L'archéologie du spinozisme. Une philosophie marrane ? (ouvrage à paraître)

Edition and presentation: *Sense and Nonsense. Clinical and Ethical* Perspectives. Jerusalem, Magnes 1996

Edition and presentation: *Ethical Issues Surrounding the Trials and Code of Nuremberg. Nuremberg Revisited*. *Préface de Richard A. Cohen*, New York, Mellen Press 2003

Edition et présentation : *Vers la fin de l'homme?* En collaboration avec Christian Hervé. *Préface de François Dagognet*, Bruxelles, De Boeck Université 2005

Edition et présentation : *Corps Stigmatisé, Corps Normalisé, Corps Racialisé*. En collaboration avec Gilles Boëtsch et Christian Hervé. *Préface de François Dagognet,* Bruxelles, De Boeck Université 2007

Edition et présentation : *Psychose, langage et action.* En collaboration avec Nicolas Franck et Christian Hervé. *Préface de François Dagognet*, Bruxelles, De Boeck Université 2009

Edition et présentation : *Des Maladies Emergentes au Franchissement des Barrières d'Espèces*. En collaboration avec Christian Hervé et Pascal Hintermeyer. *Préface de François Dagognet*. Bruxelles, De Boeck Université 2012

Cet ouvrage se trouve dédié à la mémoire de notre maître Emmanuel Levinas

Table des matières

INTRODUCTION

Spinoza, la sécularisation et la modernité

Spinoza, qualifié de « Juif renégat qui nous a donné la modernité »[1], est devenu la référence incontournable pour toute réflexion sur la sécularisation, aussi bien juive que non juive[2]. Cela tient au fait qu'il a inauguré celle-ci, en séparant radicalement la philosophie de la théologie, et notamment de la théologie juive[3], rapportée à une entreprise politique purement humaine, historiquement datée et donc obsolète. Nous essayerons de montrer, dans cet ouvrage, que le spinozisme n'a pas émergé *ex nihilo*, mais qu'il s'inscrit dans un long processus, dont il s'agira de reconstituer les principales étapes. Bornons-nous, dans cette Introduction, à rappeler quelques repères historiques.

Le *Lévitique* X, 10 oppose les catégories du saint (*qodesh*) et du profane (*ḫol*); termes que la *Vulgate* traduit par *sanctum* et *profanum*. L'homme profane se

[1] R. Goldstein, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*. New York, Schocken, 2006

[2] Cf. D. B. Schwartz. *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image*. Princeton, Princeton University Press, 2012, p.2. Précisons que la notion de sécularisation concerne le procès historique décrivant, d'une façon générale, le passage du monde religieux au monde profane, alors que celle de sécularisme se rapporte à des visions du monde qui restent spécifiques à chaque époque. A quoi, il faut ajouter la notion de séculier, comme catégorie épistémique permettant d'analyser chaque époque historique. Cf. J. Casanova, The Secular and Secularisms. *Social Research*. 76, 4, 2009, pp.1049-1066. Cette distinction se trouve déjà chez Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity.* Stanford, Stanford. University Press. 2003, p.16.

[3] On a pu souligner que la théologie n'a pas une place centrale dans le Judaïsme, mais qu'elle constitue une sorte de superstructure de ses pratiques rituelles. Cf. M. Idel, On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship. In Y. Schwartz and V. Krech (Eds). *Religious Apologetics - Philosophical Argumentation*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp.172-173.

trouve désigné par le *Midrash* par le terme *hylony,* au sens de non-prêtre (*Kohen*)[4]. Cette opposition va ensuite subir une double transformation. D'abord, avec l'émergence du Christianisme, qui élargit la notion de *saeculum* au monde lui-même, alors que dans le Judaïsme, elle était une catégorie d'ordre strictement sacerdotal. Cette notion est mentionnée par Paul, dans sa *Lettre aux Chrétiens de Rome,* XII, 2, pour désigner la dimension temporelle de la vie humaine, c'est-à-dire le « siècle », auquel il convient de ne pas se conformer[5]. On pourrait toutefois trouver le fondement de la société séculière, opposant le pouvoir temporel au pouvoir spirituel dans l'expression du Christ: « Rendez donc les choses de César à César, et les choses de Dieu à Dieu (*quae Caesaris sunt Caesari et quae Dei sunt Deo)* » (*Luc* XX, 25)[6]. On assiste alors à un glissement sémantique, d'une opposition interne au domaine sacerdotal (sacré/profane), à une dichotomie entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cependant, pour le Judaïsme[7], ces deux pouvoirs ne doivent pas être opposés, mais toujours pensés dans leur unité, afin de rectifier (*letaqen*) le temporel au moyen du spirituel[8].

Rappelons qu'une étape essentielle dans l'apparition de la sécularisation concerne le statut de la langue hébraïque à la Renaissance. Son étude suscitait

---

[4] *Midrash Wa-yqr'a Rabah*, XXIV, 7; M. Ephratt, "The Chosen People" or "As all Nations": The secularization shift from a semantic perspective. *Hebrew Studies*. 57, 2016, pp.258-259.

[5] Sur le caractère énigmatique de cette lettre, cf. D. Jodoin, RM 12, 1-2, Une intrigue discursive. De l'offrande des membres à l'offrande des corps. *Études théologiques et religieuses*. 85, 4, 2010, pp.499-512.

[6] Cf. T. Todorov, *L'esprit des lumières*. Paris, Laffont, 2005, pp.57-58

[7]Il faut préciser que, si nous employons, par commodité, le terme *Judaïsme*, bien qu'il renvoie, comme le notait Daniel Boyarin, à une abstraction inventée par le Christianisme, à la fin du 4e siècle et au premier quart du 5e siècle, afin de se poser lui-même comme foncièrement novateur par rapport à la religion mère. Le terme « Ioudaismos », qui apparaît dans *II Maccabées, II, 21 ; VIII, 1,* ne signifie pas « Judaïsme », au sens d'une religion précise, mais désigne les lois et les pratiques du Peuple juif. Cf. D. Boyarin, The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion. *Representations*, 85, 1, 2004, pp.21-22.

[8] Cf. R. 'Abraham 'Azoul'ay, *Hesed le'Abraham*. Reed. Levov, 1860, I, 18, p.5a; V, 17, p.34b.

alors un intérêt profond et généralisé, sous l'impulsion, notamment, des Juifs italiens qui ont joué un rôle fondamental dans le renouveau des sciences, des lettres et des arts[9]. C'est alors que l'étude de l'hébreu, qui était alors considéré comme une langue sacrée, entre dans le cadre profane de l'université[10]. Parallèlement, débute une rupture entre la religion et la culture, qui sera véritablement consommée au Siècle des Lumières[11].

Ce qu'on a appelé l'âge séculier a été perçu comme un passage de l'enfance de l'humanité à son stade adulte, dans lequel l'homme parvient à assumer sa solitude et sa liberté face au cosmos[12]. Le début de la colonisation des continents américain, africain et asiatique a permis à la Renaissance européenne de découvrir des religions non-monothéistes, en posant les bases d'une anthropologie de l'altérité qui n'était plus basée sur la Bible[13]. Précisons qu'il ne faut pas confondre *séculier* et *antireligieux* dans la mesure où par exemple, à l'époque carolingienne, ce terme avait d'abord un sens juridique, désignant une procédure d'expropriation des biens de l'Eglise par le pouvoir laïc[14]. De même, la sécularisation n'est pas non plus synonyme d'athéisme, et ce dernier n'est pas forcément séculier, comme le montre, entre autres, le Jaïnisme et le Taoïsme primitifs[15]. La Philosophie des Lumières a été perçue

---

[9] Cf. G. Busi, The Renaissance Speaks Hebrew. In G. Busi, S. Greco (Eds.), *The Renaissance speaks Hebrew*. Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo. Milano, 2019, pp.16-43

[10] Cf. P. Kirtchuk, *Hebrew in the Universities*. 2011. ffhal-00639142f

[11] P. Tillich, Religion and Secular Culture. *The Journal of Religion*. 26, 2, 1946, p.82

[12] C. Taylor, *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Mass., London, 2007, p.364

[13] S. Feiner, *Shorshey ha-hyloun. Matyranout ousapqanout be-Yahadout ha-m'eah ha-18.* Jerusalem, Mercaz Zalman Shazar, 2011, p.32. Patricia Falguières a relativisé l'importance de la découverte des populations non-européennes pour la formation de la réflexion anthropologique à la Renaissance : *Les inventeurs des choses. Enquêtes sur les arts et naissance d'une science de l'homme dans les cabinets du XVIe siècle.* http://journals.openedition.org/actesbranly/94

[14] A. Funkenstein, *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the Seventeenth century*. Princeton, Princeton University Press, 1986, pp.5-6.

[15] C. Colpe, Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements? *History of Religions*. 17, 2, 1977, p.169

comme une forme séculière de Monothéisme, dont elle reprend à la fois les traits unitaires du système de la nature, et de la confiance absolue qu'on lui accorde[16]. La sécularisation désigne d'abord le transfert du religieux au profane, afin de mettre fin au transcendant et à la théologie[17]. Elle représente ce que Max Weber a appelé le « désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*) », promu par la connaissance empirique et les progrès techniques[18]. Un tel désenchantement a permis de rejeter toute idée de Providence et de transcendance, en renvoyant l'homme à ses seules déterminations naturelles et immanentes. Concernant plus précisément le Judaïsme, la sécularisation s'est d'abord manifestée par l'abandon plus ou moins systématique de l'observance de la Loi (*halaḵah*)[19]. Nous tenterons de reconstituer les étapes historiques d'un tel abandon, et son importance quant à l'émergence du spinozisme, en soulignant que le jeune Baruch a été éduqué dans la pratique stricte des commandements. Précisons que Spinoza n'emploie le terme *saeculum* qu'une seule fois, pour caractériser l'utopie poétique d'un âge (ou siècle) d'or (*saeculum poëtarum aureum*), dans lequel la masse et les responsables politiques vivraient exclusivement sous l'empire de la raison[20]. Il utilise également l'adjectif *profanos*, par deux fois dans le *TTP*, pour désigner d'une part les vulgaires et d'autre part les non-Lévites[21]. Par ailleurs, dans le *KV*, Spinoza conservait encore les notions de Providence (*Voorzienigheid*), générale et particulière, mais il a vidé ces termes de tout

---

[16] T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment.* Engl.transl. New Ed. Stanford, Stanford University Press, 2002, p.89

[17] J. Saada, Introduction à J. Saada (Ed.) *Hobbes, Spinoza ou les Politiques de la Parole : Critique de la Sécularisation et Usages de l'Histoire Sainte à l'Âge Classique*. Lyon, ENS, 2009, p.16

[18] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen Mohr-Siebeck, 1988, I, p.564.

[19] P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York, Anchor. Rééd. 1991, p.170

[20] Spinoza, *TP*, I, 5, Ramond, pp.92-93

[21] Spinoza, *TTP* XII, 3, pp.430-431; *TTP*, XVII, 29, pp.582-583).

contenu religieux, la première concernant les seules lois de la nature, et la seconde l'effort de chacun pour maintenir son propre être[22].

Le spinozisme apparaît comme la principale force de la modernité séculière, qui a réussi à intégrer, de façon unique, l'ensemble des aspects philosophiques, sociaux, éthiques et politiques de cette modernité. La nouveauté de ce sécularisme concerne d'abord la théorie de l'immanence, qui a opéré le passage du cadre de l'Alliance de l'homme avec Dieu, à une culture naturelle, anthropocentrique et finalement unidimensionnelle[23]. En posant également les bases, *solo scriptura,* de la Critique biblique, l'immanentisme a bouleversé les fondements de la société européenne tout entière. Comme le notait Paul Hazard, le *Tractatus theologico-politicus*, paru en 1670, était porteur d'une nouveauté capable d'ébranler les valeurs judéo-chrétiennes, en dépassant toutes les particularités nationales et religieuses. Il sapait ainsi les assises des croyances traditionnelles, en s'attaquant notamment à la transcendance, aux cultes, aux pratiques superstitieuses et au pouvoir sacerdotal. Le *TTP* visait à montrer que ces vestiges du passé ne cherchaient qu'à étouffer la raison et la liberté humaines, au profit d'un pouvoir oppressif entretenu par les institutions religieuses. Cependant, dans cet ouvrage, d'une part, Spinoza restait lui-même conservateur et il exigeait d'obéir aux lois du souverain. Il montrait alors une intolérance envers les « hérétiques et schismatiques (*haereticos et scismaticos*) … ceux qui enseignent des opinions susceptibles d'inciter à l'insoumission, à la haine, aux rivalités et à la colère»[24]. Mais d'autre part, il menait un combat sur un double front, théologique et politique, afin d'affranchir l'homme, à la fois de la royauté céleste et de la royauté terrestre. Pour ce faire, il devait s'attaquer à l'Ecriture comme source

---

[22] Spinoza, *KV*, I, V, 2, G. I, 40, trad.franç. pp.34-35

[23] E. Balfer, Baruch Spinoza we-<u>h</u>ylona shel ha-Yahadout. In 'A. Ravizky (Ed.). *Dat ouMedynah behagout ha-yehoudyt beMe'ah ha-'Esrym.* Jerusalem, Ha-ma<u>k</u>on ha-Israely leDemoqra<u>t</u>yah, 2005, p.116

[24] Spinoza, *TTP,* XIV, 13, pp.480-481

de tous les dogmes. Paul Hazard précise que la nouveauté spinoziste consistait en une série de négations : il n'y a pas eu de Révélation au Sinaï, ni de Peuple élu dépositaire d'un enseignement éternel, mais seulement une institution politique hébraïque éphémère ; il n'y a pas eu de prophéties, mais uniquement des perceptions imaginaires, et donc pas de message divin ; il n'y a pas eu de miracles, mais de simples phénomènes naturels etc..[25]. A cette série négative, Shmuel Trigano a ajouté que, selon Spinoza, la Torah n'est pas la Torah, les Juifs ne sont pas les Juifs et Dieu n'est pas Dieu[26]. D'une façon générale Dieu, identifié à la nature, n'a pu fournir qu'une loi morale naturelle, saisissable uniquement par la lumière naturelle[27]. C'est pourquoi, une fois interprétée selon une méthode rationnelle, l'Ecriture pouvait alors apparaître comme une œuvre purement humaine, remettant ainsi en cause la paternité à la fois divine et mosaïque du *Pentateuque*, tout comme l'authenticité des autres livres bibliques[28].

Le spinozisme a provoqué un changement radical de paradigme qui, en promouvant le *conatus* au titre de principe ontologique universel de la modernité[29], a constitué l'« épine dorsale » de l'ensemble des Lumières

---

[25] P. Hazard, *La crise de la conscience Européenne*. 1680-1715. Paris, Fayard, 1961, pp.134-135

[26] S. Trigano, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*. Rééd, Paris, Gallimard, 1994, pp.203, 219 et 241

[27] Spinoza, *TTP*, IV, 6, pp.188-191; P. Franks, Sinai since Spinoza: Reflections on Revelation in Modern Jewish thought. In G. J. Brooke, H. Najman & L. T. Stuckenbruck (Eds.), *The Significance of Sinai: Traditions About Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*. Leiden, Brill, 2008, p.339.

[28] Spinoza, *TTP*, VIII, 5, pp.334-335; *TTP*, VIII, 7-12, pp.341-351. Spinoza accorde néanmoins que la prophétie constituait une certitude morale (*certitudo prophetae moralis*) », *TTP*, II, 4, pp.116-117, sur laquelle repose toute l'utilité de la Révélation *TTP*, XV, 10, pp.502-503. C'est dans cette perspective purement naturaliste que la Révélation peut être bénéfique à l'état. Cf. H. De Dijn, Spinoza and Revealed Religion. *Studia Spinozana*. 11, 1995, pp.41-42.

[29] W. Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Madison, University of Wisconsin Press, 2004, p.31

Européennes[30]. En ce sens, il a aussi largement contribué à forger l'image du Juif dans la société européenne des Lumières[31], en présentant la sécularisation comme la seule alternative au Judaïsme traditionnel[32]. La philosophie a alors cessé d'être *ancilla theologiae,* du fait que Spinoza ait mis fin à l'*interpretatio hebraica*, d'origine philonienne, qui éclairait la philosophie grecque d'un point de vue biblique. Il annulait ainsi les fondements philosophiques des trois religions monothéistes[33]. De plus, il désimpliquait alors entièrement les rapports du divin à l'éthique proprement dite. En ce sens, le Dieu spinoziste, se trouvant au-delà du bien et du mal, cesse d'être le garant de la moralité. En conséquence, plus l'homme devient proche du Dieu spinoziste, c'est-à-dire de la nature, plus son *conatus* se renforce, mais aussi plus sa conscience d'un quelconque devoir vis-à-vis d'autrui s'affaiblit, comme nous le montrons par ailleurs[34].

[30] J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2001, p.VI. Toutefois, comme nous l'analyserons à propos des rapports ambigus de Spinoza à la philosophie juive médiévale, on a pu montrer que les Lumières européennes se sont constituées à partir, et non pas en rupture radicale, de la pensée théologique du Moyen Age. Cf. M. A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 2008, p.258. Par ailleurs, on a pu réviser l'image de l'époque médiévale (forgée notamment par Pétrarque), comme étant particulièrement sombre. Cf. Z. H. Nagy, « Le temps des ténèbres » : la naissance de l'image négative du Moyen Age. *Verbum Analecta Neolatina.* XII/1, 2010, pp.167-183.
[31] Cf. M. Seidler, Baruch Spinoza – Me'açev tadmyt ha-Yahadout 'avour ha-Haskalah ha'yropyt. *Daat* 54, 2004, pp.29-45
[32] Cf. Z. Strauss, Spinozismus als Alternative innerhalb des modernen jüdischen Lebens. In A. Honnacker, M. Ruf (Eds). *Gott oder Natur: Perspektiven nach Spinoza (Philosophie aktuell 12)*. Münster, LIT Verlag, 2015, pp.91-108
[33] H. A. Wolfson, Philo Judaeus. In *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973, p.70
[34] Cf. R. Demos, Spinoza's Doctrine of Privation. *Philosophy*. 8, 30, 1933, p.161 ; cf. J. J. Rozenberg, *Moralité, psychologie et politique spinozistes.*

L'innovation de Spinoza, qui forgera les armes de l'esprit révolutionnaire[35], a été perçue comme bien plus radicale que celle de Hobbes ou de Bayle[36]. Elle inaugure véritablement la pensée moderne, et le spinozisme servira de modèle à toutes les théories de l'immanence, notamment kantienne, hégélienne, marxienne, nietzschéenne, freudienne et einsteinienne[37]. Le spinozisme ressurgit également comme impensé de la philosophie heideggérienne[38]. Si ces théories peuvent être qualifiées de « spectres de la modernité », cependant le « fantôme » de Spinoza reste à la fois omniprésent et déstabilisant, compliquant ainsi les rapports fondationnels qu'il semble en même temps fournir à la modernité[39]. Celle-ci peut être elle-même définie comme «triomphe de la méthode scientifique »[40]. Cependant, Antonio Negri a pu comprendre le caractère foncièrement subversif du spinozisme, d'abord comme étant « anti-moderne »[41], puis comme constituant une philosophie « post-moderne »[42]. Pour sa part, Remo Bodéi considère Spinoza comme le représentant du « monde classique », qui cherche, par le traitement des passions à éviter les conflits intérieurs[43]. Quoi qu'il en soit, la modernité,

---

[35] P. Verniere, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. I-ere partie : XVIIe siècle (1663-1715). IIeme partie : XVIIIe siècle. Paris, P.U.F, 1954.

[36] Y. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. p.159

[37] Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*. trad.franç. Paris, Le Seuil, 1991, p.9

[38] É. Bernier, *Le communisme, ou comment la production de la misère devient prolifération ontologique. Le devenir du travail dans les sociétés contemporaines.* Thèse de Ph.D, Université d'Ottawa, 2014, p.32

[39]Cf. M. Mack, *Spinoza and the Specters of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity From Spinoza to Freud*. London, Continuum, 2011, p.146

[40] J. Manuel Ledesma Viteri, La modernité en question - le cas Spinoza. *Esercizi Filosofici*. 12, 1, 2017, p.5

[41]A. Negri, *« L'anti Modernité de Spinoza », Spinoza subversif. Variations (in) actuelles*. Paris, Kimé, 1994

[42]A. Negri, *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York, Columbia University Press, 2013

[43] R. Bodéi, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*. Trad.franç. Paris, PUF, 1997

l'anti-modernité, la post-modernité ou la classiquité de Spinoza intriguent et dérangent, et c'est qu'il convient d'expliquer[44].

Face aux difficultés d'en cerner le statut théorique exact, on a pu souligner que, dans une certaine mesure, le spinozisme reflète plus un construit collectif des disciples de Spinoza et de ses éditeurs, que la théorie propre à ce philosophe[45]. De plus, certains ont remarqué que Spinoza, en fait, n'a pas véritablement abandonné la foi de ses ancêtres, mais il l'aurait retravaillée en fonction de ses métamorphoses personnelles[46]. En effet, l'attitude de Spinoza vis-à-vis de la philosophie juive porte souvent la marque de conflits idéologiques relevant de facteurs très complexes. Mais on doit constater que l'analyse critique des sources juives, dans la formation du spinozisme, reste encore de l'ordre du *desideratum*, nécessitant la formation d'une véritable équipe de recherche, possédant toutes les compétences requises[47].

D'une façon générale, la multiplicité d'aspects que présente le spinozisme invite à une analyse sédimentée pluridisciplinaire. Celle-ci doit-être à la fois de nature historique et philosophique, tout en proposant une réflexion différenciée d'ordre psychologique, théologique et politique du milieu religieux, familial et culturel de Spinoza. Tous ces facteurs ont contribué, selon des modalités différenciées, à former la personnalité du jeune Baruch, ainsi que les grandes lignes de son système philosophique. Notre pentalogie, dont cet ouvrage constitue le premier volume, ne prétend nullement examiner

---

[44] Cf. J. M. Ledesma Viteri, La modernité en question-le cas Spinoza. *Esercizi Filosofici*. 12, 2017, p.10

[45] Cf. P.-F. Moreau, Spinoza était-il spinoziste ? In G. Secretan, T. Dagron et L. Bove (Eds.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique.* Paris, Éditions Amsterdam (Caute !), 2007, pp. 289-297 ; A. Lilti, Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 64, 1, 2009, pp.188-189.

[46] P. Wienpahl, *The Radical Spinoza*. New York, New York University Press, 1979, p.67

[47] Cf. Y. Y.Melamed, Introduction to Y. Y. Melamed (Ed.). *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. New York, Oxford University Press, 2015, pp.2-3

de façon exhaustive l'ensemble de ces questions, ni explorer tous les domaines de spécialité qu'elles impliquent ; chacun constituant un domaine qui doit être étudié pour lui-même. Notre recherche vise essentiellement à proposer un fil directeur capable d'articuler l'ensemble de ces questions, afin de montrer les enjeux d'une analyse globale du spinozisme, et comprendre ainsi les fondements de la sécularisation moderne.

Peut-on ne pas aimer Spinoza ?

Telle est la question posée par Slavoj Zizek. Soulignant l'admiration inconditionnelle de Gilles Deleuze pour Spinoza, il notait que l'une des règles non écrites qui régissent le monde universitaire, tant aux USA qu'en Europe, est le *commandement* d'aimer Spinoza[48]. Dans le poème qu'Albert Eistein lui a consacré, en 1920, il écrivait : « que j'aime cet homme noble/plus que je puis le dire par des mots »[49]. Malgré ses critiques, Bertrand Russell voyait en Spinoza celui, parmi les grands philosophes, qui est le « plus noble et le plus digne d'être aimé (*the noblest and most lovable*) »[50]. Tout le monde aime Spinoza, et il a exercé sur tous un magnétisme très puissant, dont il convient d'analyser les mécanismes d'émergence[51].

Cependant, à son époque, personne n'a éveillé autant de crainte et de haine que Spinoza[52], et sa doctrine s'est ensuite développée sous la forme d'un nouveau type de marranisme pour lequel les « crypto-spinozistes » ne manquaient

[48] S. Zizek, *Organs without Bodies*, Oxon, New York, Routledge, 2012, p.29
[49] Einstein, Inédit, *Archives Einstein*, Spinoza Folder, reel. 33, numéro 7, cité par M. Paty, La doctrine du parallélisme de Spinoza et le programme épistémologique d'Einstein. *Cahiers Spinoza*. 5, 1984-1985, p.94.
[50] B. Russell, *History of Western Philosophy*. London. George Allen & Unwin, 2rd Printing, 1947, p.592
[51] D. Colson, Anarchist Readings of Spinoza, *Journal of French Philosophy*. 17, 2, 2007, pp.90-129
[52] G. Albiac, *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*. Paris, PUF, 1994, p. 32

pas d’être poursuivis[53]. Mais, après avoir été honni au cours du 17e siècle et au début du 18e siècle, Spinoza a été largement réhabilité à partir de la deuxième moitié du 18e siècle et au début du 19e siècle, à travers une transition comme étant celle, qu’on a pu qualifier, de l’hérétique au héros[54]. Cette réhabilitation s’est d’abord opérée chez les philosophes juifs promoteurs de la *Haskalah*, Moïse Mendelssohn et Salomon Maimon, qui voyaient dans le spinozisme le moyen de faire accéder le Judaïsme à l’universel[55]. Abraham Geiger considérait Spinoza comme l’enseignant de l’humanité, capable de la délivrer des erreurs et des préjugés[56]. Rappelons que beaucoup de Juifs allemands considéraient Spinoza comme le promoteur de la symbiose judéo-allemande[57]. Il a été ensuite célébré par les Philosophes de la Nature, et par le Romantisme Allemand, de Goethe à Novalis. Le premier, renversant l’accusation traditionnelle d’athéisme, qualifiait Spinoza de « theissimus », voire de « christianissimus »[58], et le second voyait en lui la « personne ivre de Dieu (*der Gott betrunkene Mensch*) »[59].

Ensuite, le spinozisme a été identifié par Hegel à la philosophie elle-même, posant comme alternative : « le spinozisme ou pas de philosophie (*entweder*

---

53 F. Courtès, Introduction aux *Rêves d’un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* de Kant. Paris, Vrin, 1977, p.12

54 D. B. Schwartz, *Spinoza's challenge to Jewish thought: writings on his life, philosophy, and legacy*. Waltham, Massachusetts, Brandeis University Press, 2019, Ebook, chap. III.

55 Cf. W. Goetschel, Aspects de la réception de Spinoza chez Moses Mendelssohn et Salomon Maimon. *Revue Germanique Internationale*. 9, 2009, pp.105-114

56 M. Wiener, *Abraham Geiger and liberal Judaism. The challenge of the nineteenth century.* Engl.transl. New York, Jewish Publication Society of America, 1962, p.194

57 F. Rosenzweig, Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum, eingeleitet von Franz Rosenzweig. *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. 1919–1929, p. 42–68; J. Skolnik, Kaddish for Spinoza: Memory and Modernity in Celan and Heine. *New German Critique*. 77, 1999, pp.169-186.

58 *Goethes Briefe*. Hamburger Ausgabe, Hamburg, Wegner, 1968, I, p. 475; G. Stieg, Goethe et Spinoza. *Revue germanique internationale*. 12, 1999, pp.63-75.

59 Novalis, *Schriften*, 5 Aufl. Berlin, G. Reimer, 1837, II, p.253

Spinozismus oder keine Philosophie) »[60]. Il a été exalté par Feurbach[61], puis par le matérialisme dialectique de Marx[62], qui analysait l'économie capitaliste en termes de rapports conflictuels des conatus sociaux[63].

Si Victor Cousin a bien présenté, en 1829, les traits généraux de ce système[64], il a fallu attendre la traduction des *Œuvres de Spinoza* par Emile Saisset de 1842, complétée en 1860 par son *Introduction critique aux Œuvres de Spinoza*, pour avoir une vision synoptique du spinozisme en français. Dans ce texte, Saisset insistait sur les réserves et les critiques qu'il convient de faire à cette philosophie[65], et, en 1854, Alexandre Foucher de Careil publiait la réfutation de Spinoza par Leibniz[66]. En ce sens, Paul Janet notait que le « génie de Spinoza n'est pas très adapté à l'esprit français », qui se méfie de la mystique, et recherche plutôt les idées bien délimitées[67]. Toutefois, les milieux chrétiens français, et plus particulièrement catholiques, ont accueilli le spinozisme chaleureusement[68].

---

[60] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Hamburg, F. Meiner, 1977, XX, pp.163-164

[61] E. Ferreira Chagas, Feuerbach and Spinoza: god and nature, dualism ou unity? *Trans/Form/Ação*. 29, 2, 2005, pp.79-93

[62] H. Florence, Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne. *Revue de métaphysique et de morale*, 56, 4/2007, pp.483-498 ; M. Soboleva, Marxism as Spinozism? One episode in the history of Soviet philosophy. *Stud. East Eur. Thought.* 74, 2022, pp. 319–332.

[63] F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza.* Paris, La Fabrique, 2010, pp.182-188

[64] V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*. *Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle.* T. 1. Paris, Pichon et Didier, 1829, pp.465-467. Sur les rapports de Cousin à Spinoza, cf. J-P. Cotten, Spinoza et Victor Cousin. In A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (Ed.). *Spinoza au XIXe siècle.* Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 231-242.

[65] E. Saisset, *Introduction critique aux œuvres de Spinoza*. Paris, Charpentier, 1860. Sur les rapports de Saisset à Spinoza, cf. P.-F. Moreau, Traduire Spinoza : l'exemple d'Émile Saisset. In A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (Eds). *Spinoza au XIXe siècle.* pp. 221-230.

[66] A. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris, 1854

[67] P. Janet, Le spinozisme en France. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 13, 1882, pp.109-132, et plus particulièrement p.127 et p.132.

[68] C. Jaquet, La réception de Spinoza dans les milieux catholiques français. In A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (Ed.). *Spinoza au XIXe siècle*. pp.243-253.

Le 20e siècle français démentira largement les réserves propres au siècle précédent, surtout lorsque Spinoza sera utilisé comme ce qu'on a pu appeler « l'antidote enthousiaste » à la phénoménologie husserlienne et à la philosophie du sujet[69]. Le système de celui qui a été présenté tour à tour comme le « Prince », puis comme le « Christ » des philosophes[70], a alors pris une telle ampleur, qu'il est devenu la référence obligatoire de toute réflexion philosophique. Dans le droit fil de l'alternative posée par Hegel, Henri Bergson faisait remarquer à Léon Brunschvicg : « on pourrait dire que tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza »[71]. De même, Jean Cavaillès écrivait à Raymond Aron, « Je suis spinoziste, je crois que nous saisissons partout du nécessaire »[72]. Ils se faisaient ainsi tous l'écho des paroles de Lessing à Jacobi : « Devenez plutôt l'ami de Spinoza entièrement, car il n'existe pas d'autre philosophie que la sienne »[73].

Spinoza a constitué la source de l'inspiration poétique par excellence[74], et le héros du courage et de la libération de toutes les oppressions. Qui peut s'opposer à ce Juif excommunié et fondamentalement isolé ; victime, selon l'expression de Lucas et de Lombroso, de « l'intolérance fanatique des rabbins »[75]? Et ce, d'autant plus que Spinoza a été considéré comme le promoteur de la liberté contre l'obscurantisme moyenâgeux des théologiens,

---

[69] K. Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavaillès to Deleuze.* Stanford, University Press, 2014, p.6

[70] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, pp.50 et 59

[71] H. Bergson, Extrait d'une lettre à Léon Brunschvicg en date du 22 février 1927. Reproduite dans le *Journal des Débats* du 28 février 1927.

[72] Cf. J. Michel, *Ricœur et ses contemporains : Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis.* Paris, PUF, 2013, p.106.

[73] Cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing. Notes et références.* Paris, Boivin & Cie, 1946, p.121

[74] C. B. Akal, La philosophie poétique de Spinoza sans Spinoza. *Synergies.* 3, 2010, pp. 131-137

[75] Lucas, *La vie de Spinoza par l'un de ses disciples*. In *Colerus – Lucas: Biographies de Spinoza*. pp.31-32 ; C. Lombroso, *L'antisémitisme*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1899, p.19.

de la démocratie contre la tyrannie, de la joie d'être contre les passions tristes et les superstitions[76]. On le représente généralement à la fois comme moralement irréprochable et souverainement libre, comme l'« athée vertueux », loué par Toland et Voltaire[77]. Ceux-ci, comme Spinoza, dénonçaient la moralité traditionnelle toujours constituée d'idées inadéquates et contraires au droit naturel[78]. La préface, écrite en néerlandais par Jarig Jellesz et Lodewijk Meyer aux *Opera Posthuma* (1677), peut être comprise comme une *Apologie de Spinoza*, sur le mode de celle que Platon avait écrite sur Socrate[79].

On a pu préciser qu'une telle fascination s'est doublée d'une frayeur secrète[80], qu'il s'agira également d'analyser. Selon l'expression de Theun De Vries, Spinoza a été perçu comme l'« iconoclaste (en hollandais : *beeldenstormer*) » de toutes les religions[81]. Il appert aussi que toute tentative visant à déconstruire son projet, et à montrer que la théorie de l'immanence reste problématique, sera elle-même considérée comme iconoclaste. Si Spinoza n'est pas une « icône », pourquoi le fait de le critiquer soulève encore aujourd'hui tant de passions ? Quel statut hiératique lui donne-t-on dans la pensée contemporaine ? Comme le soulignait M. Nourrisson, les disciples de Spinoza le révéraient comme un demi-dieu, et le consultaient comme un « oracle »[82]. Comme le remarquait Bergson, « si Spinoza avait vécu avant Descartes, il

[76] R. Misrahi, *L'être et la joie, Perspectives synthétiques sur le spinozisme*. Paris, Les Belles Lettres, 1997
[77] W. van Bunge, Spinoza's Life: 1677–1802. *Journal of the History of Ideas*. 78, 2, 2017, pp.219-224
[78] J-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris, Vrin, 1994, p.11
[79] M. Rovere, *Spinoza par ses amis - de Jarig Jellesz et Lodewijk Meyer*. Paris, Éditions Payot & Rivages, 2017, p.14
[80] R. Misrahi, *Ethique*. Introduction générale. Paris, Tel-Aviv, Ed. de l'Eclat, 2005, p.17
[81] T. De Vries, *Spinoza Beeldenstormer en Wereldbouwer*. Amsterdam, Becht, 1972
[82] M. Nourrisson, La bibliothèque de Spinoza. *Revue des Deux Mondes*. Troisième Période. 112, 4, 1892, p.815

aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même »[83]. Dès lors, en reprenant l'expression de Hegel, quelle place continue-t-il d'occuper dans la *Phénoménologie de l'Esprit* occidental ? Nous pouvons alors poser la question de savoir, si le spinozisme n'avait jamais vu le jour, un tel esprit aurait-il alors éprouvé le besoin de l'inventer ?

A partir des années 1980, le spinozisme s'est trouvé confronté à ce qu'on a pu appeler le tournant éthico-théologique, notamment ancré dans la pensée hébraïque. Un tel tournant, marqué particulièrement par les écrits d'Emmanuel Levinas et de Jacques Derrida, revendiquait une attitude d'altérité radicale, opposée à la philosophie de l'immanence et du conatus[84]. Ces penseurs valorisaient la divinité de la Loi et son application concrète et éthique, plutôt que l'affirmation positive de soi. Ils s'efforçaient ainsi de théoriser, à partir d'un nouveau paradigme, les critiques proprement juives du spinozisme, initiées au début du 20e siècle par Hermann Cohen et Leo Strauss[85].

Emmanuel Levinas, qui avait écrit en 1937 une recension de l'ouvrage d'Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, paru trois ans plus tôt[86], soutenait que l'approche spinoziste du Judaïsme est erronée, et ce au moins pour trois raisons. D'abord, suite aux recherches de Vaz Dias et de Van der Tak, montrant que Spinoza n'était pas inscrit sur le registre des institutions d'études juives d'Amsterdam, Levinas pensait qu'il ne connaissait pas le

---

[83] H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris, PUF, 1969, 79e Edition, p.124

[84] Cf. Z. Levi, *From Spinoza to Levinas. Hermeneutical, ethical, and political issues in modern and contemporary Jewish philosophy*. New York, Peter Lang, 2009, pp.129-170

[85] H. Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum. *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 18, 1915, pp. 56-151; L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft:* Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat. Akademie-Verlag, Berlin, 1930.

[86] E. Levinas, Spinoza, philosophe médiéval. *Revue des Etudes Juives*. I, 6, 1937, pp.114-119

Talmud, contrairement à ce qu'affirment généralement ses biographes. Il n'a donc eu accès qu'à un texte biblique « exsangue », et il restait incapable d'en ressaisir le sens véritable[87]. Précisions que la bibliothèque de Spinoza ne comprenait aucun exemplaire du *Talmud*, alors qu'il possédait plusieurs éditions, et aussi des traductions profanes, de la Bible[88]. Ensuite, Levinas soulignait que Spinoza a réduit la Bible à un texte humain entièrement naturel. Enfin, il notait que le panthéisme spinoziste, en identifiant le divin à la nature, déterminait toute conceptualité uniquement en fonction du cadre de l'*Ethique*, elle-même posée comme étalon exclusif de la vérité[89].

---

[87] E. Levinas, Avez-vous relu Baruch? In *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris, A. Michel, 1976, p.167, note 1. La remarque de Levinas semble avoir été contredite par la thèse d'Yitzhak Y. Melamed, suggérant que la pensée de Spinoza est restée en partie attachée au cadre traditionnel de la pensée rabbinique, et que le grand adversaire des Pharisiens était malgré tout lui-même « pharisien ». *Spinoza's 'Girsa de-Yankuta' or Spinoza, the Pharisee.* DRAFT https://www.academia.edu/28418323/Spinoza_the_Pharisee_or_Spinozas_Girsa_de-yankuta?auto=view&campaign=weekly_digest.
Cependant, l'ensemble des références de Spinoza au *Talmud* ne concerne que ses homélies ('*agadot*) et non pas sa logique dialectique, dont Levinas a souligné précisément l'absence. Abraham Wolf avait précisé qu'il est improbable que Spinoza ait lu le *Talmud*. A.Wolf, *The Oldest Biography of Spinoza.* London, G.Allen & Ulwil LTD, 1927, p.143. Paul Vulliaud notait que Spinoza ne possédait pas d'exemplaire du *Talmud*, ni de son « abrégé composé par Maimonide ». *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. Rééd. Paris, Éditions des Malassis, 2012, p.33 Sur le désintérêt de Spinoza pour le *Talmud*, cf. M. Chamla, *Spinoza e il concetto della 'tradizione ebraica'.* Milano, F.Angeli, 1996, p.127.

[88] P. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*. pp.29-33

[89] E. Levinas, L'arrière-plan de Spinoza. In *L'au-delà du verset. Lectures et discours Talmudiques*. Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 201 et p.205. Selon Dan Arbib, Levinas aurait développé une double attitude vis-à-vis de Spinoza. La première, ontologique, reste hostile à la logique de l'*Ethique*, alors que la seconde, voit dans le *TTP* une réhabilitation du message éthique de la Bible. D. Arbib, Les deux voies de Spinoza : l'interprétation levinassienne de l'Éthique et du Traité théologico-politique. *Revue de l'histoire des religions*. 2, 2012, pp.275-300. Nous pensons que les remarques de Levinas, concernant la lecture « exsangue » de la Bible, par Spinoza, en dehors du *Talmud*, permettent de nuancer quelque peu cette interprétation de l'attitude de Levinas concernant le *TTP*. Il n'en reste pas moins que Richard A. Cohen a souligné l'admiration que Levinas portait à Spinoza, concernant son refus intransigeant de la superstition, de sa critique des projections anthropomorphiques, bien que leurs conceptions religieuses soient entièrement opposées. R. A. Cohen, *Out of Control:*

Quant à Jacques Derrida, dans le droit fil de Levinas, dont il avait largement commenté la philosophie dès 1964, interrogeait l'« éthicité de l'éthique »[90], c'est-à-dire son sens même. Cette réflexion lui a permis de s'orienter vers ce que Levinas lui avait suggéré comme étant la « sainteté du saint », c'est à dire la transcendance vis à vis du sacré, s'opposant alors au « paganisme des racines » et à « l'idolâtrie du lieu »[91]. Il soulignait, peu avant sa mort, que même si Spinoza fût d'origine marrane portugaise comme lui, son entreprise philosophique lui restait la plus étrangère possible, du fait qu'elle interdisait toute position d'altérité[92].

Les « audaces » de Spinoza

Selon l'expression d'Harry A. Wolfson, Spinoza a subverti la théologie et la métaphysique traditionnelles, en inaugurant au moins quatre types

---

Confrontations between Spinoza and Levinas. Albany, SUNY, 2016. p.24. Cependant, du fait que Levinas ait conçu le moi humain comme cette possibilité permanente de sursoir à son « conatus essendi », afin de pouvoir répondre d'autrui qui « ne lui est rien », il s'est toujours opposé à la totalité spinoziste de la substance. E. Levinas, A *l'heure des nations.* Paris, Minuit, 1988, p.155. Cf. J. J. Rozenberg, Levinas' Reading of Spinoza. In J. McLachlan (Ed.), *The Event of the Good: Reading Levinas in a Levinasian Way*. Albany, NY, SUNY Press. A paraître.

90 J. Derrida, Violence et Métaphysique, *Revue de Métaphysique et de Morale,* 3 et 4, 1964, pp.135-148 (republié dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967); *Passions,* Paris, Galilée, 1993, pp. 40-41.

91 J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris, Galilée, 1997, p. 15

92 Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. *Rue Descartes,* 52, 2006/2, pp.86-99. Cependant, Willi Goetschel, en se référant à un manuscrit inédit de Derrida, « Théologico-politique », conservé à la bibliothèque Irvine de Californie, constate des points communs entre certaines thèses de Derrida et du *TTP*. W. Goetschel, The Hyphen in the Theological-Political: Spinoza to Mendelssohn, Heine, and Derrida. *Religions.* 10, 21, 2019, p.11. Rappelons que, dans *Politiques de l'amitié, suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée, 1994, p.146, Derrida se réfère au *TTP* XVI, 17, pp.524-525, affirmant que « ce n'est pas la haine, mais le droit qui fait l'ennemi de l'état (*hostem enim imperii non odium, sed jus facit*) ».

d'« audaces (*acts of daring*) » théoriques[93]. Premièrement, il a doté Dieu du double attribut de la pensée et de l'étendue. L'*Ethique* II, 2, en posant que Deus est *res extensa*[94], a initié une rupture eu égard à la tradition philosophique et religieuse développée jusqu'à Spinoza[95]. En effet, l'immanentisation du divin, pour employer l'expression de T. Kotarbinsky[96], exclut la possibilité d'une création *ex nihilo*, et renouvelle la conception aristotélicienne de l'éternité du monde, rejetée par Maimonide comme étant proprement indémontrable[97]. Deuxièmement, bien que l'homme ne puisse connaître que les attributs de la pensée et de l'étendue, pour Spinoza l'intelligibilité de Dieu est entièrement perceptible par l'entendement humain[98]. Il annulait ainsi l'hétérogénéité ontologique fondamentale entre Dieu et l'homme, que proclamaient les prophètes d'Israël[99]. Troisièmement, le parallélisme, ou l'identité entre les modes des différents attributs, implique l'inséparabilité du corps et de l'âme. Le corps humain n'est qu'un mode de l'attribut étendue, et l'âme humaine n'est qu'un mode de l'attribut pensée, c'est-à-dire l'idée d'une chose singulière existant en acte (*idea rei singularis actu existentis*)[100]. Spinoza affirmait, dans le *KV*, que l'âme (*Ziele*) en tant qu'elle est unie au corps est périssable, mais, en tant qu'elle est aussi unie à Dieu, elle reste inaltérable[101]. L'*Ethique* précisera que le *mens humana* (Spinoza n'emploie pas ici le terme d'*anima*, mais celui d'*esprit*) ne peut pas être absolument

---

[93] H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1934, II, pp.333-339
[94] Spinoza, *Ethique* II, 2, pp.120-121
[95] M. Gueroult, *Spinoza*, II. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p.40
[96] T. Kotarbinsky, *Traité du travail efficace*, Besançon, PUFC, 2007, http://recherche-action.fr/praxeology/tag/innovation/
[97]Maimonide, *Guide*, II, 25, p.219-221; trad.franç. pp.322-324
[98] Spinoza, *Lettre* 56 à Boxel, G. IV, 261, trad.franç. p.1247 ; M.Gueroult, *Spinoza*, II. pp.45-46.
[99] Cf. *Isaïe*, LV, 8
[100] Spinoza, *Ethique* II, 11, démonstration, Pautrat, pp.118-119
[101] Spinoza, *KV*. II, 23, G. I. 102-103, trad.franç. p.83

détruit avec le corps, mais reste nécessairement éternel[102]. Cependant, on a pu souligner que l'éternité, au sens spinoziste du terme, ne concerne que l'esprit appartenant à l'attribut pensée, et non pas l'âme individuelle[103]. En substituant la notion d'éternité à celle d'immortalité, Spinoza nie finalement la conception juive de l'immortalité ou plutôt de persistance de l'âme[104], telle qu'elle se trouve exposée notamment par son maître supposé R. Menasseh ben Israël[105]. Rappelons que le thème de la persistance de l'âme constituait la raison d'être du martyr des dizaines de milliers de Marranes brûlés vifs ou torturés par l'Inquisition[106]. Enfin quatrièmement, Spinoza rejette les notions de volonté, de liberté et de finalité. L'esprit (*mens*) humain, qui est toujours déterminé à vouloir par une cause, ne peut être lui-même une cause libre (*causa libera*), ni une faculté de vouloir ou de non vouloir (*volendi et nolendi*)[107]. En conséquence, la volonté, identifiée à l'entendement[108], n'est, tout comme le libre arbitre, qu'une pure fiction ou au mieux un être de raison, entraînant les hommes à croire au mythe d'une faculté de volition[109]. Cette négation de la volonté exclut ainsi les notions d'action proprement humaine, de liberté et de finalité, toutes éclipsées par celle de conatus, qui vise à la seule préservation de soi[110].

---

[102] Spinoza, *Ethique* V, 23 et scolie Pautrat, pp.532-535
[103] Cf. S. Hampshire, *Spinoza*. London, Melbourne, Penguin Books, 1951, p.131, p.175
[104] S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Reed. New York, Oxford University Press, 2004, p.104
[105] R. Menasseh ben Israel, *Nishmat Hayym*. Amsterdam, 1652. S. Nadler souligne que, malgré l'opinion habituelle, nous n'avons aucune preuve permettant d'affirmer que R. Menasseh ben Israel ait été l'un des maîtres de Spinoza, S.Nadler, *Spinoza: A Life*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.78.
[106] C. Roth, *A History of the Marranos*. Rééd. New York, Meridian Books, Inc., 1959, p.46
[107] Spinoza, *Ethique* II, 48, démonstration, Pautrat, pp.190-191
[108] Spinoza, *Ethique* II, 49, corollaire, Pautrat, pp.194-195
[109] Cf. M. Gueroult, *Spinoza, l'âme. Ethique II.* Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p.496
[110] Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, II, pp.337-338

Ces « audaces » visaient d'abord la tradition juive elle-même car, comme le souligne Yosef ben Shlomo : « si Spinoza a raison alors le Judaïsme a tort ». Ben Shlomo précise une telle opposition, en repérant cinq points de divergence fondamentaux, dont certains recoupent, sous une formulation différente, ceux présentés par Wolfson. Premièrement, en identifiant Dieu à la nature, Spinoza exclue l'idée d'un Dieu personnel qui, s'étant révélé au Sinaï, maintient son Alliance avec son Peuple à travers les vicissitudes de l'histoire. Deuxièmement, la négation spinoziste de la volonté s'applique également à Dieu, qui n'impose plus à l'homme aucune espèce de commandement, ni de devoir. Troisièmement, l'immanence de la substance exclut la possibilité d'un Dieu créateur et transcendant à sa création. Pour Spinoza, le monde, ne dépendant pas de la volonté divine, ne peut être contingent, et son déterminisme nécessaire exclut l'idée de créature seulement possible, et dont les lois resteraient susceptibles d'être modifiées au besoin. Quatrièmement, la réduction de la vertu à la puissance du conatus valorise uniquement le plus fort. Spinoza biffe ainsi l'idée d'une morale spécifiquement humaine, concernant un être libre responsable moralement de ses actes, quelle que soit sa force naturelle. Cinquièmement, Spinoza, d'une part n'attache aucune importance, du moins dans l'*Ethique*, à l'histoire comme dimension réelle de l'existence de l'homme, de sa libération et de sa rédemption, et d'autre part survalorise le rôle de l'état au détriment des individus[111]. A quoi, il faudrait ajouter la séparation radicale entre la religion et la politique. Rappelons que la loi française de 1905, sur la séparation des Eglises et de l'Etat, a été directement inspirée des écrits théologico-politiques de Spinoza[112]. Ce clivage entre religion et politique a eu pour effet de réduire la première à un concept abstrait, et dans le cas du Judaïsme, vidé de la vitalité que Spinoza avait lui-même partagée

[111] Y. ben Shlomo, *Praqym beTorato shel Baruch Spinoza*. Tel Aviv, 'Ounyversyta Meshuderet, 1983, pp.99-101

[112] J. P. Guastalla, *Laïcité et Séparation des Eglises* file:///C:/Users/USER/Downloads/Spinoza_Laicite_et_Separation_des_Eglise.pdf

jusqu’au *Herem* ; permettant ainsi sa dévalorisation radicale[113]. Selon l’expression d’Yitzhak Y. Melamed, « Spinoza est le grand profanateur de la “tradition sacrée” humaniste »[114]. Nous examinerons en détail la logique de ces « audaces », de ces « innovations », ainsi que de cette « profanation ».

Rappelons que, d’après Salomon Til, qui ne donne toutefois pas ses sources, Spinoza aurait écrit une justification de sa sortie de la Synagogue, *Apologia para justificarse de su abdicacion de la Sinagoga*[115], dont l’existence réelle a fait l’objet de débats[116]. Si l’on retient toutefois l’opinion de Salomon Til, on peut alors supposer, qu’à la suite de son exclusion de la Communauté Juive Portugaise d’Amsterdam, Spinoza aurait, en quelque sorte, transcrit dans le *TTP*, puis dans l’*Ethique* les fondements théoriques de ses croyances et de ses attitudes qui avaient entraînées une telle exclusion. En 1665, Spinoza a interrompu la rédaction de l’*Ethique* pour commencer à écrire sa critique radicale de la religion et notamment du Judaïsme, comme il l’annonce dans la *Lettre* 30 à Oldenburg[117]. Carlos Fraenkel a suggéré que Spinoza cherchait à présenter l’*Ethique* comme le véritable contenu de la Bible[118]. Selon cette hypothèse, Spinoza pensait que l’*Ethique* constituait, ce que nous pourrions

---

[113] H. G. Fradkin, The "Separation" of Religion and Politics: The Paradoxes of Spinoza. *The Review of Politics.* 50, 4, 1988, pp. 603-627

[114] *Le Monde* du 11 juin 2020. Propos d'Yitzhak Y. Melamed recueillis par Nicolas Weill.

[115] S. van Til, *Het Voor Hof der Heydenen voor alle ongeloovigen geopent*. Dordrecht, Goris, 1690, p.5. Bayle, qui rapporte ce fait l’a repris de van Til, cf. I. S. Révah, *Spinoza et Dr. Juan de Prado*. Paris, The Hague, Mouton, 1959, p.40.

[116] S. Nadler, *Spinoza: A Life*. p.132. Selon, P. Steenbakkers, on ne saurait complètement rejeter le témoignage de S. van Til concernant la justification de Spinoza de sa sortie de la Synagogue. P. Steenbakkers, The Text of Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus. In Y. Y. Melamed and M. A. Rosenthal (Eds.), *Spinoza’s Theological-Political Treatise. A Critical Guide.* Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2010, pp.30-31.

[117] Spinoza, *Lettre* 30 à Oldenburg, G. IV, 166, trad.franç. pp.1175-1176

[118] C. Fraenkel, Could Spinoza Have Presented the *Ethics* as the True Content of the *Bible*? In *Oxford Studies in Early Modern Philosophy.* 4, 2008, pp.1-50

appeler en termes scolastiques[119], la *ratio essendi* du *TTP*, ouvrage se présentant lui-même comme la *ratio cognoscendi* de l'*Ethique*, afin de révéler la teneur métaphysique du théologico-politique. Henri Oldenburg, en 1675, dans la *Lettre* 62 à Spinoza, confirme que ce dernier projetait de diviser l'*Ethique* en cinq parties (*Quinque-partitum)*[120], probablement sur le modèle du *Pentateuque*[121].

L'ordre intensionnel et l'ordre extensionnel

Nous soutenons la thèse selon laquelle le spinozisme s'est constitué à partir d'une série d'oppositions, qui procèdent toutes d'une distinction sémantique entre les ordres intensionnel et extensionnel. La conceptualité de l'*Ethique* doit être rapportée au cadre théorique de Port Royal, dont Spinoza possédait *La Logique ou l'art de penser*[122]. Cet ouvrage, publié en 1662, souligne, notamment, l'importance de la distinction entre compréhension ou intension, et extension[123]. Dans cet ouvrage, A. Arnauld et P. Nicole précisent que la définition intensionnelle, ou en compréhension, concerne les propriétés d'un concept, alors que la définition extensionnelle indique l'ensemble des objets

---

[119] Cf. Bonaventura, Collationes in Hexaemeron. In *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, 1,13, V 331b

[120] H. Oldenburg, *Lettre 62* à Spinoza. G. IV, 273. Trad.franç. p.1259

[121] On peut noter que R. Abraham Ibn Ezra, cité douze fois dans le *TTP*, a souligné que l'avant-dernière péricope du *Deutéronome*, cinquième livre du *Pentateuque*, comporte plusieurs hapax, comme *Yeshouroun* (un des noms d'Israël) (XXXII, 15) ou *'afe'yhem* (les réduire à néant) (XXXII, 26), et traite spécialement du monde-à-venir *('olam ha-b'a*) éternel (XXXII, 39). Cette double considération, concernant à la fois les choses singulieres et l'éternité, est centrale dans le *De Libertate Humana*, cinquième partie de l'*Ethique*.

[122] E. Yakira, Ideas of Nonexistent Modes: Ethics II Proposition 8, its Corollary and Scholium. In G. Segal and Y. Yovel (Eds). *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. Leiden, Brill, 1994, p.162

[123] A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de* penser. Paris, Flammarion, 1970, I, 6, pp.87-88

auxquels le concept se réfère[124]. L'intension reste exclusivement déterminée par des définitions sémantiques et verbales, alors que l'extension se réfère aux faits réels[125]. Cependant, l'interprétation extensionnelle dépend toujours d'une interprétation intensionnelle, dans la mesure où, pour pouvoir connaître la référence d'une expression, on doit d'abord connaître son sens[126].

Nous essayerons d'expliquer comment le spinozisme s'est formé à partir d'un va-et-vient impensé entre ces deux points de vue, dont il n'a pas toujours respecté la distinction. Leibniz précisera une telle distinction : dans l'expression tout homme est animal, « l'animal comprend plus d'individus que l'homme, mais l'homme comprend plus d'idées ou plus de formalités … l'un a plus d'extension et l'autre plus d'intension »[127].

Alors que la méthode analytique cartésienne est inductive et perceptive, et donc d'ordre extensionnel, la méthode synthétique et géométrique de Spinoza est déductive, et procède, de façon intensionnelle, par concepts et par définitions[128]. Dès le *KV*, Spinoza rejette la connaissance extensionnelle, par

---

124 Cf. R. S. Hartman, The Logical Difference Between Philosophy and Science. *Philosophy and Phenomenological Research.* 23, 3, 1963, p.357. Cet auteur précise que l'extension ne concerne pas les choses actuelles auxquelles le concept se réfère, mais la classe se rapportant à ces choses, alors que l'intension est la traduction de cette classe par le medium du langage. Robert S. Hartman, Singular and Particular. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía.* 2, 4, 1968, p.17. Pour un historique des notions d'intension et d'extension, notamment de Port Royal à Montague, en passant par Frege et Carnap, cf. F. Nef, Conspectus de Sémantique intensionnelle, suivi d'une bibliographie. *Histoire Épistémologie Langage*. 5, 2, 1983, pp. 5-18. Sur les rapports entre les notions d'intension et d'intention, qu'il ne faut pas confondre, cf. R. Scruton, Intensional and Intentional Objects. *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series. 71, 1970 - 1971, pp. 187-207.

125 Cf. R. Fiordo, The extensional orientation, hegemony, and general semantics. *ETC: A Review of General Semantics*. 68, 3, 2011, pp. 330-331

126 T. A. van Dijk, *Macrostructures: an interdisciplinary study of global structures in discourse, interaction, and cognition*. Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1980, p.26 note 9

127 Leibniz, *NE*, IV, XII, 8

128 F. S. Haserot, Spinoza and the Status of Universals. *The Philosophical Review*. 59, 1950, p.483 ; L. Couturat a remarqué que, Leibniz, ayant oscillé entre les points de

genres et différences, qui utilise des définitions qui sont incapables de produire des connaissances nouvelles[129]. Le privilège qu'il donnera au *more geometrico* implique un rejet de l'expérience, et donc une mise au second plan des procédures extensionnelles liées à l'induction. D'une façon générale, il faut souligner que la conceptualité métaphysique spinoziste est d'ordre intensionnel[130], même si la logique extensionnelle intervient également dans l'*Ethique*[131].

Charles Ramond a repéré, notamment dans la *Lettre* 12 à Louis Meyer, des « heurts violents » entre les conceptions qualitatives et quantitatives. Ces heurts ont formé le spinozisme tout entier ; déterminant, entre autres, la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata*. Précisons que les notions de qualité et de quantité restent toujours relatives l'une à l'autre, en fonction de leurs déterminations spatiales et temporelles, et de ce fait, elles peuvent relever aussi bien d'une approche extensionnelle qu'intensionnelle[132]. Cependant, la logique de la qualité proprement dite est d'ordre intensionnel, alors que celle de la quantité est d'ordre extensionnel[133]. En ce sens, on a pu

---

vue de la compréhension (intension) et de l'extension, a utilisé, avec succès, le schématisme syllogistique du point de vue de l'extension, puis, a échoué à l'employer du point de vue de la compréhension. L. Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris, Alcan, 1901, p.23 et p.30.

[129] Spinoza, *KV*, I, VII, 9, trad.franç. p.39

[130] S. B. Newlands, *Spinoza's Intensionalist Metaphysics: The Convergence of Metaphysical and Moral Perfection.* Ph.D Dissertation, Yale University, 2006. Newlands inclut également la causalité dans cette métaphysique intensionnelle de Spinoza, pp.42-43. Olli Koistinen a montré que c'est l'explication causale qui est d'ordre intensionnel, alors que les relations causales restent d'ordre extensionnel. Causality, intensionality and identity: Mind body interaction in Spinoza. *Ratio,* 9, 1, 1996, pp.23-38. cf. D. Davidson, Les relations causales. Trad.franç. In *Actions et événements*. Paris, PUF, 1993, p.215.

[131] M. LeBuffe, Theories about Consciousness in Spinoza's Ethics. *Philosophical Review*. 119, 4, 2010 pp.534-535

[132] E. J. Moreira da Silva, *Philosophical Notes Concerning Extension | Intension, Extensional Measure.* Universidade dos Açores, 2020, pp.32-35

[133] C. Badesa, *The Birth of Model Theory. Löwenheim's Theorem in the Frame of the Theory of Relatives.* Engl.transl. Princeton, Princeton University Press, 2004, p.10, note 1

relever le paradoxe mentionné par le *TIE* § 40, où Spinoza passe, sans aucune transition, de la quantité de connaissances (*quo plura mens novit*), à la qualité de la compréhension, par l'esprit de ses propres forces et de l'ordre de la nature (*eo melius et suas vires, et ordinem Naturæ intelligit*)[134]. Ramond précise que l'aspect qualitatif présente Spinoza comme un sage néoplatonicien, alors que l'aspect quantitatif en fait un penseur matérialiste[135]. Il souligne également que, d'une part ces deux aspects peuvent coexister, et que d'autre part, il ne faut pas s'imaginer que cette distinction soit capable de résoudre toutes les difficultés du spinozisme[136]. Comme la juxtaposition des deux points de vue n'a jamais été justifiée par Spinoza, nous pensons que la distinction entre l'intension et l'extension doit permettre, non de résoudre, mais au moins de mettre au jour la genèse des difficultés du spinozisme, construit sur un passage illégitime d'un ordre à l'autre. Notre analyse reste ainsi susceptible de présenter une perspective épistémologique globale et stratifiée d'un bon nombre de difficultés que le spinozisme présente.

Nous essayerons de montrer comment cette doctrine s'est construite sur une série de dualismes, exprimant tous une opposition entre les ordres intensionnel et extensionnel : la substance et les attributs, la substance et les modes, la raison et la cause, l'infini et le fini, la naturant et le naturé, la pensée et l'étendue, l'esprit et le corps etc. Spinoza a tenté d'opérer un passage entre ces deux ordres, au moyen d'opérateurs sémantiques, et notamment les termes *tanquam, jam*, et surtout *quatenus*, dont nous précisons, par ailleurs, le rôle déterminant dans l'économie de l'*Ethique*[137]. Par l'usage généralisé de ces opérateurs, Spinoza a cherché à annuler la distinction entre l'intension et

---

[134] Spinoza, *TIE* § 40, Pautrat, pp.62-63; M.N.A. Klever, The truth of error: a Spinozistic paradox. In Y. Yovel (Ed.), *Spinoza on knowledge and the human mind*. Leiden, Brill, 1994, p.118, note 17.

[135] C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris, PUF, 1995, p.332

[136] C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. pp.306-308

[137] J. J. Rozenberg, *Le spinozisme et le paradoxe de l'immanence.* III, B.

l'extension, par des transitions non déduites, d'un ordre à l'autre. On a pu qualifier cette distinction de « distinction des distinctions », dans la mesure où elle permet de stratifier les domaines différenciés de l'intelligibilité du réel[138]. Spinoza n'a toutefois pas réussi à effacer le dualisme fondamental à partir duquel sa pensée philosophique s'est élaborée. C'est pourquoi de nombreux termes de l'*Ethique* restent ambigus et possèdent une signification double, renvoyant indifféremment à des déterminations logiques et physiques[139]. En ce sens, la notion de *natura*, dédoublée en *naturans* et *naturata*, jouerait le rôle de ce que Claude Lévi-Strauss appelait le « signifiant flottant », qui possède une double fonction. Face à l'ensemble des phénomènes qui lui restent inconnus, l'homme a tendance à trouver des explications qui, d'un point de vue linguistique, constituent des signifiants dont les signifiés font défaut. Cependant, pour y suppléer, il va alors, d'une part produire des notions structurantes (naturantes), permettant de mettre en place une pensée symbolique, mais d'autre part ce signifiant flottant devient lui-même structuré (naturé), en tant « qu'il s'inscrit dans la pensée symbolique comme effet de lui-même »[140]. Même si, d'une façon générale, l'approche scientifique rend compte des phénomènes naturels et de ses lois, l'ordre du *naturata*, auquel l'homme appartient, ne pourra jamais égaler celui du *naturans*. La prétention à vouloir ressaisir l'absolu a alors obligé Spinoza, par souci de cohérence, à élaborer ce que Jacques Lacan, puis Jacques-Alain Miller ont appelé des

---

[138] M. Rovere, *L'automate spirituel, Spinoza Ethique II*. Cours donné à l'ENS de Lyon, 2003-2004, p.33; S. Auroux, Brève Histoire de la Proposition. *Cahiers de l'ILSL*, 25, 2008, p.22.

[139] A. V. Garrett, *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge University Press, 2003, p.61, et pp.166-167

[140] C. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950). Paris, PUF, 1999, p. XLVII. On a pu montrer que l'usage spinoziste de la notion de religion, qui possède plusieurs significations, constitue elle-même un signifiant flottant. Cf. A. Topolski, Spinoza's true religion: The modern origins of a contemporary floating signifier. *Societate si Politica*. 8, 1, 2014, pp.41-59.

procédures de *suture*[141]. Celles-ci font intervenir des termes sémantiques, notamment : *tanquam, jam* et *quatenus*, dont l'emploi problématique permet d'assimiler certaines propositions de l'*Ethique* à des paradoxes de logiques, au point qu'on a pu qualifier l'*Ethique* tout entière de version complexe du *Paradoxe du Menteur*[142].

Nous avons appliqué, autrefois, la théorie des paradoxes à la psychopathologie[143]. Dans ce présent ouvrage, en continuité avec nos analyses précédentes, nous voulons montrer que le caractère opératoire des notions d'intension et d'extension peut nous servir à éclairer un bon nombre de questions, liées, de façon consubstantielle, au système philosophique élaboré par Spinoza.

Un rapport ambigu à l'expérience

Rappelons que Spinoza était personnellement très intéressé par l'expérimentation et les innovations techniques, comme le montre, par exemple, sa longue *Lettre 6* à Oldenburg concernant Boyle sur les questions du nitre, de la fluidité et de la solidité[144], ou son intérêt pour les questions

[141] J. Lacan, *Problèmes cruciaux.* https://www.valas.fr/IMG/pdf/S12_PROBLEMES.pdf; Séance du 6 janvier 1965, p.99 ; J-A. Miller, La suture (Éléments de la logique du signifiant). *Cahiers pour l'analyse*. I, 1966, p.39.

[142] Cf. K. H. Nielsen, *Interpreting Spinoza's Arguments. Toward a Formal Theory of Consistent Language Scepticism Imitating Ethica.* Lewiston, E. Mellen, 2003, p.28 ; cf. J. J. Rozenberg, *Le spinozisme et le paradoxe de l'immanence*. IV, A.

[143] Cf. J. J. Rozenberg, *Philosophie et Folie*. *Fondements psychopathologiques de la métaphysique.* Paris, L'Harmattan, 1994, pp.175-182

[144] Spinoza, *Lettre 6* à Oldenburg, G. IV, 15-36, trad.franç. pp.1069-1082 ; H. Daudin, Spinoza et la science expérimentale : sa discussion de l'expérience de Boyle. *Revue d'histoire des sciences*. 2, 2, 1949, pp.179-190 ; E. Yakira, Boyle et Spinoza. *Archives de Philosophie*, 51, 1, 1988, pp. 107-124.

d'optique[145], d'arc en ciel et de probabilité[146]. Cependant, le spinozisme comme système, liait l'expérimentation à un savoir imaginaire, incertain et toujours limité par l'esprit humain. Il ne manquait pas d'opposer l'expérimentation à l'expérience de la pensée et, d'une façon générale, à la certitude de la déduction philosophique[147]. C'est pourquoi, il faut distinguer, chez Spinoza lui-même, entre l'expérimentateur technicien et le philosophe métaphysicien[148]. C'est dans ce dernier rôle qu'il pose l'absurdité d'une régression à l'infini pour atteindre un hypothétique commencement que l'expérience viendrait fournir, comme ce premier marteau qui présuppose un marteau primordial imaginaire[149]. Spinoza visait immédiatement la généralité et l'intellectualité[150], et il critiquait ainsi le mal que Boyle s'était donné pour prouver, par son expérience (*ex hoc suo experimento*), ce que d'autres avaient établi par leur raisonnement[151]. A Simon De Vries, qui lui demandait si l'expérience était nécessaire pour poser la vérité d'un attribut, Spinoza répondait que « nous n'avons jamais besoin de l'expérience (*nos nunquam*

---

[145] P. Sauvanet, Éthique et optique chez Spinoza. *Philosophique.*1, 1998, pp.143-160
[146] Comportant respectivement les titres hollandais : *Stelkonstige Reeckening van den Regenboog et Reeckening van Kanssen.* Toutefois, la paternité littéraire de Spinoza sur ces deux écrits a été contestée. J. J. V. M. de Vet. Salomon Dierquens, auteur du Stelkonstige reeckening van den regenboog et du Reeckening van kanssen. In F. Akkerman and P. Steenbakkers (Eds). *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*. Leiden, Brill Academic Publishers, 2005, pp.169-188.
[147] A. Hart, *Spinoza's Ethics, Parts I and II: A Platonic Commentary*. Leiden, Brill, 1983, p.64
[148] Cf. H. Daudin, Spinoza et la science expérimentale : sa discussion de l'expérience de Boyle. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications.* II, 2, 1949. pp. 179-190
[149] Spinoza, *TIE* § 30, Pautrat, pp.50-51. Sur l'origine talmudique et midrashique de l'exemple du premier marteau, cf. T. Alcoloumbre, Note sur le premier marteau de Spinoza (et quelques penseurs juifs). *Les Etudes Philosophiques,* 71, 4, 2004, pp.523-533. Sur l'influence de Descartes qui, dans la *Règle* VIII, décrit la première tâche du forgeron, devant se forger des marteaux, une enclume et des pinces, cf. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*. Paris, Maspero, 1979, p.62.
[150] M. Beyssade, Deux latinistes : Descartes et Spinoza. In F. Akkerman and P. Steenbakkers (Eds), *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*. pp.62-63
[151] Spinoza, *Lettre 6* à Oldenburg, G. IV, 25, trad.franç. p.1074

egere experientia) », sauf pour établir ce qui ne relève pas d'une définition, comme l'existence des modes[152]. Cependant, Spinoza reconnaît un accord entre sa théorie et l'expérience, car ce qu'il a « assumé comme postulat (*postulata*), ne contient pour ainsi dire rien qui ne soit établi par l'expérience (*constet experientia*) »[153].

Selon l'expression de Pierre-François Moreau, l'expérience constitue, pour Spinoza, la « manifestation de la puissance particulière du corps humain » ; elle permet d'atteindre des domaines auxquels la raison n'a pas d'accès, et concerne les rencontres de la vie courante. Elle est le point de contact par où « l'extérieur est à l'intérieur »[154]. Tout en rapportant l'« expérience vague (*experientia vaga*) » au Premier Genre de Connaissance[155], la déduction propre à l'*Ethique* fait également appel à des connaissances produites par l'observation empirique, comme dans l'Axiome IV du *De Mente*, ou le Postulat II qui précède la Proposition I du *De Affectibus*[156]. Malgré la critique que Spinoza faisait de Bacon, portant notamment sur la faillibilité de l'entendement humain, sa tendance à l'abstraction et son manque de fixité (*gliscat* : mobilité)[157], on a pu noter une certaine influence de Bacon sur Spinoza. Tout en le plaçant parmi les Empiriques et les Nouveaux Philosophes (*Empiricorum et recentium Philosophorum*)[158], Spinoza lui accordait néanmoins qu'il est possible de découvrir des idées adéquates sans recourir à la métaphysique. Ainsi, on a pu mettre en rapport le premier et le troisième

---

152 Spinoza, *Lettre 10* à S. De Vries, G. IV, 47, trad. franç, p.1090
153 Spinoza, *Ethique* II, 17, scolie, Pautrat, pp.140-141
154 P-F. Moreau, *Spinoza : L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 1994, pp.554-558
155 Spinoza, *Ethique* II, 40, scolie 2, Pautrat, pp.176-177
156 Spinoza, *Ethique* II, Axiome IV, Pautrat, pp.100-101, *Ethique* III, postulat II, Pautrat, pp.212-213 ; cf. J. F. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p.23.
157 Spinoza, *Lettre* 2 à Oldenburg, G. IV, 9, trad.franç. p.1062
158 Spinoza, *TIE*, § 27, note i, Pautrat, pp.46-47 ; A. Koyré, *Traité de la Réforme de l'Entendement*. p.98-99.

aphorisme du *Novum Organum*[159], avec *Ethique* I, Axiome 4, *Ethique* I, 16, *Ethique* I, 30, Scolie, et *Ethique* I, 36[160].

Emile Saisset a souligné l'effort de Spinoza, finalement sans succès, pour exclure tout élément empirique, toute donnée de la conscience et des sens, afin de rendre son système strictement rationnel, nécessaire et absolu. Selon Saisset, à l'encontre de la tradition philosophique, pour Spinoza c'est l'expérience qui doit se régler sur les lois de la logique toute puissante qui gouverne l'univers[161]. Il concluait alors que Spinoza a finalement « mutilé l'esprit humain », en rejetant le champ empirique et sensoriel, ainsi que l'induction, alors que la connaissance véritable implique l'intervention coordonnée de l'ensemble des procédés intellectuels qui restent inséparables entre eux. En effet, les sens ne peuvent s'exercer sans la raison, ni la raison sans les sens, car la connaissance effective présuppose toujours une donnée *a posteriori*, de nature extensionnelle, et un concept *a priori* qui reste d'ordre intensionnel. Les « séparer, c'est renoncer à la réalité pour courir après des chimères, voulant reproduire l'ensemble absolu des choses dans le système de ses constructions ». On ne saurait forger les notions de substance et d'attribut sans recourir à l'expérience, qui seule montre des sujets porteurs de qualités réelles, constituant précisément ses attributs, car il n'y a rien de « plus vide que l'idée d'un attribut en général ». De même, les notions de pensée et d'étendue impliquent la conscience, d'une part de la pensée, et d'autre part de celle des sens percevant l'étendue. Ne pas les prendre en compte, revient à entreprendre une démarche qui relève de « l'illusion ou du subterfuge ». Ce déni du réel représente, selon l'expression de Saisset, l'une des « folies les plus étranges » du panthéisme spinoziste, visant toujours à se passer de la

---

159 Bacon, *Novum Organum*. trad.franç. Paris, Hachette, 1857, p.7

160 A. V. Garrett, *Meaning in Spinoza's Method*, pp.79-80

161 E. Saisset, *Œuvres de Spinoza*. Paris, Charpentier, I, 1842, Introduction, pp. XXXVI-XXXVIII. Sur le détail de la critique qu'E. Saisset faisait de Spinoza, cf. R. Willis, *Benedict de Spinoza: His Life, Correspondence, and Ethics*. London, Trübner & Co, 1870, pp.208-212.

réalité, alors qu'il y a toujours chez Spinoza un recours subreptice à l'expérience[162]. Si l'accès à la *scientia intuitiva*, annule *de facto*, ce qu'on a pu appeler « l'expérience de la démarche et de l'itinéraire »[163], en fait, par-delà son axiomatique, l'*Ethique* renvoie toujours à l'expérience[164]. C'est pourquoi, l'exposition déductive de l'*Ethique* est finalement basée sur notre connaissance empirique du monde[165]. Dès lors, l'*ordine geometrico* reste incapable de déduire le fini concret à partir de l'infini, du fait que l'esprit ne peut atteindre les choses singulières que par l'intermédiaire de l'expérience, qui précède toujours l'esprit géométrique[166].

Comme nous le montrons dans cet ouvrage, Spinoza a en fait toujours oscillé entre l'induction et la déduction ; la première étant d'ordre extensionnel et la seconde d'ordre intensionnel. Cette oscillation est notamment visible dans ses positions à la fois réalistes et nominalistes, qui relèvent respectivement de ces deux ordres[167].

Le réalisme de Spinoza

Dans l'Appendice des *Cogitata Metaphysica,* Spinoza souligne qu'un être de raison n'est rien d'autre qu'un être de penser servant à retenir, à expliquer et

---

162 E. Saisset, *Introduction critique aux Œuvres de Spinoza*. Paris, Charpentier, 1860, pp.249-252 et p.327

163 J. Brun, Salut et connaissance selon le rationalisme de Spinoza. In J-L. Marion et J. Deprun (Eds.) *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris, PUF, 1983, p.222

164 E. Weil, La philosophie est-elle scientifique ? *Archives de Philosophie*. 33, 3, 1970, p.358

165 H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*. trad.franç. Paris, Alcan, 1906, p.306

166 N. Balthasar, Le panthéisme spinoziste - A la poursuite de l'unité métaphysique. *Revue néo-scolastique de philosophie.* 28, Deuxième série, 12, 1926, p.461

167 E. Mariyani-Squire, Extensionalism and intensionalism in the realist-SSK 'debate'. *Erasmus.* 3, 2, 2010, pp.26-46; G. Imaguire, The Platonism vs. Nominalism Debate from a Meta-Metaphysical Perspective. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 71, 2/3, 2015, pp.390-393.

à imaginer plus facilement les choses déjà saisies. Toutefois, les philosophes, attachés aux mots, jugent « les choses par les mots et non les noms par les choses (*res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus*) ». Spinoza insiste alors sur la nécessité de comprendre d'abord la nature des êtres réels, au lieu de chercher à utiliser des modes de penser[168]. Dans *Ethique* II, Spinoza traite des termes dits *Transcendantaux* (*termini transcendentales*) tels que l'Être, la Chose, Quelque chose ; et il donne alors une explication génétique de leur formation[169]. Ces termes naissent de la limitation du corps et de l'esprit humain, lui-même incapable de former distinctement des images complexes et multiples. Au-delà d'un certain nombre, les images finissent par se confondre et l'esprit imagine alors les corps confusément, en les subsumant sous une même notion, comme celle de l'être, de la chose, etc. Cela explique également les notions dites *générales*, comme celles de l'homme, du cheval ou du chien, etc. Lorsque le corps se trouve affecté par des êtres singuliers, alors l'esprit, en employant, par exemple le nom d'*homme*, exprimera des perceptions similaires ayant trait à tous les êtres singuliers, porteurs de la même image. Ces notions ne sont pas formées par tous de la même manière, mais elles varient d'un individu à l'autre, en fonction de la façon dont les choses affectent le corps, en provoquant l'esprit à imaginer ou à se remémorer ces affections. Ainsi, les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par ces noms imaginés, entrent nécessairement en conflit les uns avec les autres[170]. Spinoza dénonce les notions générales comme « le bien, le mal, l'ordre, la confusion, le chaud, le froid, la beauté et la laideur ». Celles-

---

[168] Spinoza, *CM*, I, 1, G. I, 233-236, trad.franç.pp.245-249. Erik Stephenson donne une liste des principaux commentateurs valorisant l'aspect réaliste du spinozisme. E. Stephenson, Common natures of finite modes in Spinoza's Ethics. *Cogent Arts & Humanities.* 3, 1, 2016, p.12, note 4.

[169] Spinoza, *Ethique* II, 38 et corollaire, Pautrat, pp.168-169 ; *Ethique* II, 40, scolie I et scolie II, Pautrat, pp.172-177.

[170] Spinoza, *Ethique* II, 40, scolie 1, Pautrat, pp.172-175; D. Savan, Spinoza and Language. *The Philosophical Review*. 67, 2, 1958, p.217.

ci n'affirment rien des choses (*nihil de rebus affirmant*), mais permettent de « prendre l'imagination pour l'intellect (*imaginationem pro intellectu capiunt*) »[171].

Toutefois, si Spinoza rejette les universaux au sens générique du terme, il ne rend pas tous les concepts universels irréels, et il maintient notamment la réalité des lois universelles de la nature[172]. Francis S. Haserot considérait Spinoza comme un rationaliste réaliste, en montrant, par exemple, qu'*Ethique* II, 10, Scolie 1 pose la forme de l'homme (*hominis formam*) comme condition d'existence d'une pluralité d'hommes (*plures homines*, en fait l'ensemble des humains)[173]. On a pu soutenir que Spinoza ne pouvait être nominaliste, et ce pour deux raisons. D'abord, si les *universales* ne correspondent à rien d'existant dans la nature, elles possèdent malgré tout une objectivité empirique, du fait qu'elles transmettent à l'homme la synthèse d'une diversité d'images. Ensuite, Spinoza ne fait pas dépendre la constitution des idées générales de l'existence de la langue, et les noms d'objets n'interviennent pas dans la genèse de ces idées générales. C'est pourquoi, le spinozisme ne peut être comparé au nominalisme d'Hobbes[174]. Jonathan F. Bennett a noté que,

---

[171] Spinoza, *Ethique* I, Appendice, Pautrat, pp.90-91

[172] Y. Yovel, The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza. In Y. Yovel (Ed.), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*. Leiden, Brill, 1991, p.82

[173] Spinoza, *Ethique* II, 10, scolie I, Pautrat, pp.114-115; F. S. Haserot, Spinoza and the Status of Universals. *The Philosophical Review*. 59, 1950, p.489. Notons que Mogens Lærke a rejeté l'interprésentation platonicienne de l'essence spinoziste. M. Lærke, Aspects of Spinoza's Theory of Essence: Formal Essence, Non-Existence, and Two Types of Actuality. In M. Sinclair (Ed.), *The Actual and the Possible: Modality and Metaphysics in Modern Philosophy.* New York, Oxford University Press. 2017, pp.11-44. Ursula Renz a tenté de justifier le rationalisme réaliste de Spinoza, qu'elle qualifie également de réalisme structural, en soulignant le fait que les attributs sont les attributs *de* la substance, et sont donc *fundamentum in re*. U. Renz, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind.* Oxford, New York, Oxford University Press, 2018, pp.98-99.

[174] Cf. J-P. Juillet, *Des vues de Spinoza. Arguments et figures de la "philosophie vraie"*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, pp.25-29, et note 2 de la p.27.

dans *Ethique* II 40 scolie 1, Spinoza ne développe pas tant une position nominaliste, qu'un rejet théorique d'une universalité basée sur les sens[175]. Cependant, Emile Saisset a souligné que le spinozisme, en posant les définitions d'une « façon toute platonicienne », adopte en fait à la fois les points de vue réaliste nominaliste[176]. Spinoza avait, d'une part le souci de ne pas confondre les universaux avec les choses réelles, d'autre part il cherchait à utiliser les catégories dans un sens réaliste[177]. Si le rationalisme immanent de l'*Ethique* prétend construire une logique déductive, cela présuppose également l'existence de lois de consistance, de relations d'implication et d'incompatibilité qui, étant universelles, ne sont pas de nature nominale mais nomologique, c'est-à-dire qu'elles renvoient à des lois communes permettant de comprendre et de décrire la physique des corps[178].

---

175 J. F. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Indianapolis, Publishing Company, 1984, pp.39-40. Spinoza ne peut être considéré comme nominaliste, au sens d'un ancrage de la réflexion dans le langage, puisque les mots sont « une partie de l'imagination (*pars imaginationis*) ». *TIE*, § 88, Pautrat, pp.134-135 ; J-C. Piguet, La querelle des universaux et le problème contemporain du langage. *Revue de théologie et de philosophie*. 19, 1969 ; p.398. Pour Pierre Macherey, Spinoza est moins qu'un nominaliste, dans la mesure où il n'identifie pas le rationnel au formel, mais il identifie le rationnel au réel. P. Macherey, *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris, PUF, 1992, p.150.

176 E. Saisset, *Œuvres de Spinoza*, Introduction, pp. XXVII-XXVIII. De même, James K. Feibleman a soutenu la thèse selon laquelle Spinoza, tout en n'étant ni vraiment nominaliste et ni réaliste, restait à la fois tourné vers le réalisme, et aussi tributaire de présuppositions nominalistes. Was Spinoza a Nominalist? *The Philosophical Review*. 60, 3, 1951, pp. 386-389. Flora Isabel MacKinnon a repéré l'intrication des tendances à la fois réalistes et nominalistes du spinoziste. The Treatment of Universals in Spinoza's Ethics. *The Philosophical Review*. 33, 4, 1924, pp. 345-359. Pour sa part, Erik Stephenson qualifie le spinozisme de réalisme atténué par des éléments nominalistes significatifs. Common natures of finite modes in Spinoza's Ethics. *Cogent Arts & Humanities*. 3, 1, 2016, pp.1-16. Enfin, notons que Samuel Newlands fait de Spinoza un conceptualiste, du fait qu'il réduise les universaux à des états mentaux. Spinoza on Universals. In St. Di Bella and T. M. Schmaltz (Eds.), *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2017, p.64.

177 H. B. Hubelling, *Spinoza's Methodology*. Assen, Van Gorcum Press, 2nd Edition,1968, pp.20-23

178 F. S. Haserot, *Spinoza and the status of Universals*. *The Philosophical Review*. 59, 4, 1950, p.483; L. C. Rice, Le Nominalisme de Spinoza. *Canadian Journal of Philo-*

Le nominalisme de Spinoza

Charles Sanders Pierce qualifiait Spinoza de nominaliste, du fait qu'il niait la réalité des qualités, réduisant aussi bien l'esprit que la matière à des catégories épistémologiques[179]. De même, selon Lee C. Rice Spinoza était nominaliste, car pour lui les universaux n'existent pas dans les choses. Spinoza aurait ainsi anticipé le nominalisme de Nelson Goodman, puisque les choses particulières (les modes) ne possèdent pas l'attribut étendue comme propriété générale de tous les corps, mais elles en sont des parties. Cette perspective méréologique remplace ainsi, celle platonicienne, du rapport des propriétés aux choses qui y participent[180]. Le nominalisme constructif de N. Goodman et de W. V. Quine semble en effet pouvoir éclairer le nominalisme de Spinoza, tout en évitant les objections concernant son rattachement à une telle position. En effet, ces deux auteurs montrent, d'une part que les prédicats d'entités abstraites peuvent toujours être réduits à des prédicats portant sur des individus concrets, et d'autre part que la logique d'un tel nominalisme n'est pas elle-même d'ordre

sophy. 24, 1, 1994, p.26.

[179] C. S. Peirce, C. Hartshorne and P. Weiss (Eds.). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. I- VI. Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1958 p.81. Dans un article consacré à Peirce et Spinoza, Dea Shannon rappelle que Peirce qualifiait Spinoza également de réaliste. D. Shannon, Firstness, Evolution and the Absolute in Peirce's Spinoza. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 44, 4, 2008, pp. 606 & 611. La position nominaliste a été développée, notamment, par F. Pollock, *Spinoza, His Lile and Philosophy*, p.142, et L. C. Rice, Le nominalisme de Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*. 24, 1994, pp.19-32. Erik Stephenson donne une liste des principaux commentateurs valorisant l'aspect nominaliste du spinozisme. E. Stephenson, Common natures of finite modes in Spinoza's Ethics. *Cogent Arts & Humanities*. 3, 1, 2016, p.12, note 1.

[180] L. C. Rice, *Le Nominalisme de Spinoza. Canadian Journal of Philosophy*. 24, 1994, pp.24-27; N. Goodman, *La structure de l'apparence*. trad.franç. Paris, Vrin, 2004, p.54 et p.201.

linguistique, car il est toujours possible de traiter les expressions mathématiques comme des objets physiques concrets[181].

Au contraire des « universelles (*universales*) », comme l'homme, le cheval et le chien, etc., pour Spinoza les notions communes (*notiones communes*) n'ont aucune réalité distincte par rapport à la substance, et elles impliquent le rejet du réalisme ontologique des êtres abstraits[182]. Un tel nominalisme réduit les relations qui sont communes entre les choses à des rapports de similarité[183]. De ce fait, retenir uniquement ce que deux choses ont en commun exclut en même temps un troisième terme, la propriété générale se rapportant à ces choses, qui reste elle-même distincte des choses partageant cette notion commune[184]. L'exclusion de l'élément tiers peut être vérifiée du point de vue mathématique, spécifiant que la similarité, différente de l'identité, ne constitue pas une relation transitive : si *a* est similaire à *b*, et *b* est similaire à *c*, cette relation n'implique pas que *a* soit également similaire à *c* en tant que troisième élément[185]. Le rejet du réalisme interdit donc la position d'un

---

181 N. Goodman and W. V. Quine, Steps Toward a Constructive Nominalism. *The Journal of Symbolic Logic*. 12, 4, 1947, pp.105-122. Goodman précisait à Quine que le nominalisme n'a pas seulement une connotation négative, indiquant que les entités abstraites ne sont rien en dehors de noms, mais il désigne aussi un particularisme positif, qui pose les entités particulières comme tout ce qui est. Cf. A. Declos. *La métaphysique de Nelson Goodman*. Université de Lorraine, 2017, ppp.41-42, https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01707322/document. Ce dernier aspect semble s'accorder avec le monisme de la substance spinoziste.

182 Spinoza, *Ethique* II, 40, scolies 1 et 2, Pautrat, pp.172-177 ; C. Leduc, Spinoza, Leibniz et les universaux. *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*. 41, 2010, p.4. Cependant, selon Eric Stephenson, les notions communes plaideraient pour l'existence d'un réalisme modéré : Common natures of finite modes in Spinoza's *Ethics*. *Cogent Arts & Humanities*. 3, 2016, pp.1-16.

183 Dans une correspondance personnelle, Lee C. Rice nous a fait remarquer que la relation de similarité, tout en réunissant les data sensoriels, ne saurait former un « universel sensoriel ». Ceci explique que Spinoza ait rejeté la combinaison d'images sensorielles comme étant partielle, et donc source d'erreurs.

184 L. C. Rice, *Le Nominalisme de Spinoza*. *Canadian Journal of Philosophy*. 24, 1994, pp.22-23

185 D. Shottenkirk, *Nominalism and Its Aftermath. The Philosophy of Nelson Goodman*. Dordrecht, Springer, 2009, p.71

élément tiers qui, en tant que tel, n'appartient pas lui-même à la série des éléments individuels. Ainsi, l'immanence, comme négation de toute transcendance, rejette la médiation, qui, cependant, reste la condition de la temporalité et de l'abstraction véritable[186]. En effet, selon Lacan, la série des signifiants, par laquelle l'homme devient un être de langage, présuppose un commencement absolu (*ex nihilo*) qui est extérieur à cette série[187]. Elle implique la transcendance de l'élément tiers, permettant d'accéder à l'ordre symbolique. Du fait de son extériorité par rapport à la réalité naturelle, cet ordre constitue la condition nécessaire pour pouvoir accéder au réel, et conséquemment à l'intersubjectivité[188]. Lacan avait opposé le « réalisme du nom » au « nominalisme du réel »[189], le premier renvoie au signifiant qui transcende, en la structurant, la matérialité au moyen du langage, alors que le second marque une résistance vis-à-vis de l'ordre symbolique, et il maintient alors le sujet dans une fixation à l'ordre imaginaire[190].

Spinoza, qui réfère le langage au corps, et non à l'ordre symbolique rationnel comme le fera Lacan, entretenait avec cet ordre un rapport très ambigu. De ce fait, ce qu'on a pu appeler le « nominalisme profond » de Spinoza[191], qui est en fait commun à celui des tous les cartésiens[192], implique, selon Lacan, une relation problématique au réel, risquant ainsi d'entraîner des situations proprement incontrôlables[193]. Le nominalisme reste, pour Spinoza, indispensable afin de pouvoir rejeter à la fois le platonisme et le finalisme

---

[186] Cf. M. Henri, *Phénoménologie matérielle*. Paris, PUF, 1990, p.15
[187] J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*. Paris, Le Seuil, 1986, p.253
[188] J. Lacan, *Ecrits*. Paris, Le Seuil, 1966, p. 772
[189] J. Lacan, *RSI*, Livre XXII, 1974-1975. Séance du 11 mars 1975, http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf
[190] J. Lacan, *Autres écrits*. Paris, Le Seuil, 2001, p 209
[191] M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*. Paris, Honoré Champion, 2008, p.928
[192] L. Couturat, *De l'infini mathématique*. Rééd. Paris, A. Blanchard, 1973, p.538, note 1
[193] J. Lacan, *RSI*, Livre XXII, 1974-1975. Séance du 11 mars 1975,

aristotélicien[194], de façon à affirmer l'actualisation du conatus, l'immanence et finalement la sécularisation elle-même[195]. Il constitue aussi un rejet de la possibilité de l'éthique proprement dite, qui implique une position tierce, médiatrice et transcendante, permettant à l'individu de se distancier par rapport à la réalité immédiate, afin de pouvoir entretenir un rapport non-naturel à l'Autre[196].

Jean Bernhardt a précisé que c'est le nominalisme d'Hobbes qui a préfiguré l'intuitionnisme et l'anti-symbolisme de Spinoza[197]. C'est précisément un tel anti-symbolisme qui empêchait Spinoza de concevoir la position d'un élément tiers, capable d'instaurer une relation d'altérité véritable.

Les rapports de Spinoza à Hobbes

La question de savoir si Spinoza était réaliste ou nominaliste peut être précisée davantage, en analysant l'influence que Hobbes a pu exercer sur la formation du spinozisme[198]. En fait, plutôt que de parler d'influence, dont le terme est d'origine astrologique[199], nous empruntons à William Sacksteder la notion

---

[194] F del Lucchese, The mother of all prejudices: teleology and normativity in Spinoza. *Parrhesia*. 32, 1-2, 2020, p.162

[195] A. Bielik-Robson, Beyond sovereignty: overcoming modern nominalistic cryptotheology. *Journal for Cultural Research*. 2016, p.7 DOI:10.1080/14797585.2016.1141835

[196] W. J. Richardson, Ethics and Desire. *The American Journal of Psychoanalysis*. 47, 4, 1987, p.297; J. J. Rozenberg, *From the Unconscious to Ethics*. New York, Peter Lang, 1999, pp.10-13; H. Ricard, *De Platon à Wittgenstein. Lectures lacaniennes.* Louvain-la-Neuve, EME, 2017, p.260.

[197] J. Bernhardt, Intelligibilité et réalité chez Hobbes et chez Spinoza. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* 175, 2, 1985, p.133 note 84

[198] Sur les aspects hobbesiens de la pensée de Spinoza, cf. P. Di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*. Naples, Loffredo, 1990. Sur la nécessité de replacer les rapports de Spinoza à Hobbes dans le contexte cartésien hollandais du 17e siècle, cf T.Nyden-Bullock, How Hobbes got to Spinoza: A Radical Cartesian Journey. In *Early Modern Philosophy in Britain and the Netherlands 1500-1800*. British Society for the History of Philosophy Conference, Rotterdam, The Netherlands, March 2007. https://philarchive.org/archive/NYDHHG

[199] Raymond Lulle, A. Llinares (Ed.), *Evast et Blaquerne*. Paris, PUF, 1970, p. 146

d'affinité (*affinity*), cet auteur ayant lui-même analysé l'étendue des lectures de Hobbes par Spinoza[200]. Bornons-nous à rappeler quelques-unes de ces affinités, concernant plus particulièrement les questions épistémologiques et éthiques.

Spinoza, qui semble avoir reçu d'Oldenburg un exemplaire du *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, que Hobbes a écrit en 1660, portait un intérêt particulier, à la fois à son empirisme rationnel et à son constructivisme géométrique[201]. Rappelons que, chez Hobbes, la connaissance empirique a un double statut épistémologique. D'une part, du fait de la sensation et du souvenir, l'expérience reste primordiale, et toute représentation rationnelle dérive des idées sensibles. Mais d'autre part, lorsqu'elle en vient à enchaîner les pensées et les images, la connaissance empirique devient incertaine, voire trompeuses, et c'est pourquoi il faut toujours distinguer entre la connaissance du fait et celle de sa cause, qui reste purement rationnelle[202]. Une telle distinction s'applique également à la connaissance proprement démonstrative. Lorsqu'un théorème est posé comme vrai, il constitue une connaissance par les causes, mais lorsqu'un théorème reste seulement possible, la connaissance qu'il implique exige une confirmation par « l'expérience des effets »[203]. En fait, on a pu souligner que, pour Hobbes, toute la *philosophia prima* se trouve marquée du sceau de l'hypothétique, et donc de l'expérience[204].

Spinoza n'a pas respecté ces deux approches complémentaires de l'épistémologie hobbesienne. D'abord, il a voulu s'écarter de la démarche

---

200 W. Sacksteder, How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read? *The Southwestern Journal of Philosophy*. 11, 2, 1980, pp. 25-39

201 Tammy Nyden-Bullock, How Hobbes got to Spinoza: A Radical Cartesian Journey. *Early Modern Philosophy in Britain and the Netherlands 1500-1800*. British Society for the History of Philosophy Conference, Rotterdam, The Netherlands, March 2007. https://www.academia.edu/4368953/How_Hobbes_Got_to_Spinoza

202 Hobbes, *Léviathan*, II, trad.franç. p.78 ; III, p.88

203 Hobbes, *Traité de l'homme*. trad.franç. Paris, A. Blanchard, 1974, p.136

204 Y-C. Zarka, Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. *Archives de Philosophie*. 48, 2, 1985, p.219

empirique, qu'il considère comme étant basée sur l'imagination et la représentation, pour passer directement à la déduction géométrique et génétique, purement intellective et immanente[205]. Ensuite, il a délaissé la conception empirique de l'espace réel[206]. C'est pourquoi, Hobbes et Spinoza, malgré leurs points communs, diffèrent de la même manière que l'activité temporelle du géomètre empiriste se distingue de la réflexion seulement théorique et abstraite du métaphysicien[207]. C'est pourquoi, on a pu modérer la remarque de Martial Gueroult, selon laquelle Spinoza était un disciple de la géométrie de Hobbes[208]. Pierre Macherey a souligné que les différences essentielles entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza concernent d'abord leurs prémisses opposées. Ainsi, la notion hobbesienne de *conatus* concerne une différentielle de mouvement, mesuré au niveau de l'existence individuelle par son *impetus*, inscrivant ainsi les affects dans un ordre corporel fini. Par contre, le conatus spinoziste n'est pas l'expression d'un être temporel, mais de l'infini de la substance, posé simulténément comme pensée et étendue. Au matérialisme de la finitude de Hobbes, s'oppose le naturalisme de l'infini et l'intuitionnisme de Spinoza. Pour Hobbes, la synthèse est le prolongement de l'analyse, alors que pour Spinoza la synthèse ne procède que des causes, c'est-à-dire des choses et non d'éléments formels[209]. D'une façon générale, Spinoza, au contraire de Hobbes, part de l'idée de Dieu comme

---

[205] J. Bernhardt, Intelligibilité chez Hobbes et chez Spinoza. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* 175, 2, 1985, pp.116 et pp.124-129
[206] J. Medina, Les mathématiques chez Spinoza et Hobbes. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* 175, 2, 1985, p.188
[207] Cf. J. Berhardt, Infini, substance et attribut. Sur le spinozisme (A propos d'une étude magistrale). *Cahiers Spinoza*, 2, 1978, p.73 note 69
[208] M. Gueroult, *Spinoza* II, p.486 ; F. Audié, *Spinoza et les mathématiques*. Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p.53.
[209] P. Macherey, *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris, PUF, 1992, pp.145-148

certitude première, ce qui lui permet de mettre en place une démarche déductive, complètement indépendante de l'expérience[210].

Concernant le domaine éthique proprement dit, Spinoza avait lu plusieurs ouvrages de Hobbes, et il avait certainement à l'esprit le *Léviathan* au moment de la rédaction du *TTP,* lui empruntant un certain nombre de thèmes[211]. Pour Hobbes, la régulation des mœurs doit prendre en compte la dynamique des passions qui dérivent toutes de l'inclination, ou appétit, et de l'aversion[212]. En tant que nominaliste convaincu[213], Hobbes refusait de considérer les notions de bien et de mal comme des qualités existantes en soi. Ces notions ne représentent que des « noms qui signifient nos envies et nos aversions, et qui diffèrent selon les tempéraments, coutumes et doctrines des humains »[214]. Cependant, Hobbes avait pris soin de souligner que cette approche nominale des passions décrit une situation relativiste et subjective propre à l'état de nature, dans lequel l'appétit de chacun détermine ce qui lui apparaît comme avantageux ou désavantageux. Mais le passage au contrat s'accompagne d'une transformation des passions individuelles en vertus morales objectives, valorisant, par exemple, le rôle de la justice, de la gratitude, de la modestie,

---

[210] G. Boss, La conception de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza. *Archives de Philosophie*, 48, 2, 1985, p.319

[211] Cf. J. Terrel, Le royaume mosaïque selon le *De Cive,* le *Léviathan* et le *Traité Théologico-politique*. In J. Saada (Ed.). *Spinoza et les politiques de la parole*. Lyon, ENS, 2009, p.135. Rappelons que le *De Cive* a été publié en 1642, le *De Corpore* en 1650, le *De Homine* en 1658, le *Léviathan*, publié en anglais en 1651, a été traduit en néerlandais en 1667 puis en latin en 1668. Le *TTP* a été publié en 1670. Cf. A. Pacchi, Leviathan and Spinoza's *Tractatus* on Revelation: some elements for a comparison. *History of European Ideas.*10, 5, 1989, pp.577-593.

[212] Hobbes, *De l'homme*, XI, 1. trad.franç. Paris, Blanchard, 1974, p.153

[213] Sur le nominalisme de Hobbes, cf. W.Sacksteder, Some Ways of Doing Language Philosophy: Nominalism, Hobbes, and the Linguistic Turn. *The Review of Metaphysics*. 34, 3, 1981, pp. 459-485, plus particulièrement pp.463-465.

[214] Hobbes, *Léviathan,* XV, trad.franç. Paris, Gallimard, 2000, pp.267-268

de l’équité et de la miséricorde, et condamnant leurs contraires comme étant des vices[215].

Pour Spinoza, la distinction nominale entre le bien et le mal reste purement intrinsèque au désir lui-même : « Nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons (*quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*) »[216]. La « vertu » ne prend sens que dans le jeu concurrentiel des conatus naturels. En annulant le libre arbitre et la distinction réelle entre le bien et le mal, Spinoza a en fait rendu impossible toute action véritablement éthique, sauf à donner à cette expression, comme il s’est efforcé de la faire, un sens nouveau et entièrement opposé à sa signification traditionnelle[217].

Hobbes avait distingué entre l’état de nature et l’organisation sociale contractuelle[218], mais l’une des conséquences de son contractualisme était de rendre finalement irréalisable l’instauration d’une société véritablement rationnelle[219]. Au contraire, Spinoza a identifié le droit naturel au fait, alors que le transfert des droits de chacun dans l’état social, « si transfert il y a », selon l’expression d’Alexandre Matheron, ne cesse de s’inscrire dans le jeu concurrentiel des conatus naturels, sans jamais pouvoir y mettre fin[220]. S’il est vrai que, pour Spinoza, « les hommes aspirent naturellement à la société civile

---

[215] Hobbes, *Léviathan*, XV, trad.franç. p.268 ; J. Saada-Gendron, L’analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes. *Astérion*, 3, 2005, http://asterion.revues.org/157

[216] Spinoza, *Ethique* III, 9, scolie, Pautrat, pp.230-231

[217] K. J. Bender, The Ethics of Immanence: The Metaphysical Foundations of Spinoza's Moral Philosophy. *Sophia*, 39, 2, 2000, 31-55

[218] Hobbes, *Léviathan*, XIV, trad.franç.pp.231-235

[219] A. Armstrong, Natural and Unnatural Communities: Spinoza beyond Hobbes. *British Journal for the History of Philosophy.* 17, 2, 2009, p.280

[220] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1969, pp.295-296

(*statum civilem homines natura appetere*), et ne peuvent jamais l'annuler complètement », cela ne découle toutefois pas de la raison elle-même, mais uniquement de la puissance des passions communes, comme l'espoir, la crainte ou la vengeance[221].

Selon Spinoza, le rôle de l'état se résume à orienter les conatus, et il reste à leur service sans jamais viser à les restreindre réellement[222]. Pour Hobbes, il existe une puissance commune « au-dessus » des contractants. C'est pourquoi il réfutait à l'avance la thèse spinoziste du statut naturel de la cité[223] et, au contraire de Spinoza, il déterminait le pouvoir par le droit, et non par la puissance. On a pu caractériser une telle position transcendante comme exigence du « tiers absolu », qui reste le garant de toutes les conventions passées entre les hommes[224]. Selon Hobbes, seule cette exigence permet d'instaurer une institution sur le modèle de l'autorité paternelle[225], qui, comme nous l'analyserons par la suite, s'est trouvée secondarisée par Spinoza. A Jarig Jellesz, qui lui demandait de préciser en quoi sa doctrine politique différait de celle de Hobbes, Spinoza répondait : « cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel (*ego naturale Jus semper sartum tectum conservo*), le droit du souverain se mesure à la puissance (*mensuram*

---

221 Spinoza, *TP*, VI, 1. Ramond, pp.140-141

222 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. pp.293-294. Pour Spinoza, le transfert du droit naturel de chacun aux gouvernants dépend toujours des affects de chacun (comme l'espoir ou la crainte), et il reste donc susceptible de s'annuler au cas où ces affects en viendraient à s'affaiblir. Cf. C. Lazzeri, Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit. *Les Études philosophiques*, 4, 1987, pp. 417 et 435.

223 Hobbes, *Léviathan*, XIV, trad.franç. p.240 ; A. Matheron, Le « droit du plus fort » : Hobbes contre Spinoza. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 175, 2, 1985, p.152. Sur les relations de Spinoza à Hobbes, concernant le statut de la démocratie, cf. A. Matheron, La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes. *Studia Spinozana.* I, 1985, pp. 259-273.

224 O. Ueno, Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes, "le reste". trad. franç. *Cahiers Spinoza.* 6, 1991, p.273 et p.279

225 Hobbes, *Léviathan*, XVII, p.289

potestatis) » qu'il impose à ses sujets[226]. C'est pourquoi, au contraire de Hobbes, la cité spinoziste ne fait que continuer l'état de nature, qui reste toujours déterminant pour la vie politique et sociale. Contrairement à l'état hobbessien, d'ordre paternel, l'état naturel spinoziste est d'ordre maternel, comme nous le montrons par ailleurs[227]. Comme le souligne Etienne Balibar, avec Spinoza on n'assiste à aucune sortie du monde naturel, ni à aucun passage de l'animalité à l'humanité[228].

Notons enfin la divergence entre Hobbes et Spinoza concernant la notion d'Alliance. Hobbes soulignait que, si Dieu est roi de toute la terre par sa puissance, c'est par l'Alliance (*covenant*) qu'Il est roi de son peuple élu[229]. De ce fait, le titre de nation sainte signifie que les Israélites appartenaient à Dieu par un droit spécial et non pas universel[230]. Cependant, Spinoza identifie l'Alliance à un contrat que chaque Hébreu avait passé avec Dieu, en transférant à Moïse le droit de le consulter[231]. En ce sens, après avoir réduit l'Alliance à un contrat, et en opposition totale avec la Tradition juive, pour Spinoza ce sont les Hébreux qui ont élu Dieu, et non l'inverse[232], et une telle alliance constitue l'origine de l'institution politique. Il réduisait ainsi tous les commandements du *Pentateuque* à des lois étatiques purement historiques et éphémères[233].

---

226 Spinoza, *Lettre 50* à Jarig Jellesz. G. IV, 238-239, trad.franç. p.1230; S. James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise*. London, Oxford, Oxford University Press, 2012, p.244.
227 J. J. Rozenberg, *L'archéologie du spinozisme. Une philosophie marrane ?*
228 E. Balibar, *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 2011, p.48
229 Hobbes, *Léviathan*, XII, trad.franç. pp.213-214
230 Hobbes, *Léviathan*, XXXV, trad.franç. p.58
231 Spinoza, *TTP*, XVII, 9, pp.548-549
232 D. Novak, *The election of Israel. The Idea of the Chosen People*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995 p.22 et pp.31-32.
233 Spinoza, *TTP*, Préface, 10, pp.68-69

Pourquoi avoir écrit ce livre ?

Nonobstant l'ensemble de nos remarques précédentes, la théorie de Spinoza, comme le soulignait Bertrand Russell, ne peut que susciter l'admiration, même chez ceux qui pensent qu'il n'a pas réussi à réaliser son projet, ou même que son système reste infondé[234]. Notre analyse, à la fois différenciée et unitaire de l'œuvre de ce génie du 17e siècle, se veut d'abord conforme à la maxime de Spinoza : « Ni rire, ni pleurer, ni honnir, mais comprendre (*non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*) »[235]. Bien que nous ayons analysé, dans notre ouvrage *Bio-cognition de l'individualité* (1992), la philosophie de Spinoza de façon alors ponctuelle, concernant uniquement la notion d'individualité[236], la question du spinozisme est restée présente en filigrane dans plusieurs de nos travaux. Nous avons toujours rencontré Spinoza comme interlocuteur virtuel, qu'il était finalement impossible de contourner. Cela tient d'abord au fait que notre formation philosophique a bénéficié, entre autres, de l'enseignement de plusieurs spécialistes éminents de Spinoza, notamment Gilles Deleuze (*Université Paris VIII-Vincennes*), Sylvain Zac (*Université Paris X -Nanterre*), André Lécrivain (*Première Supérieure, Lycée Honoré de Balzac, ENS de Saint-Cloud*), Alexandre Matheron (*ENS de Saint-Cloud*), Jean-Toussaint Desanti (*ENS de Saint-Cloud*), mais également de l'enseignement de célèbres penseurs anti-spinozistes comme Emmanuel Levinas (*Université Paris X-Nanterre*). En dédiant cet ouvrage à sa mémoire, nous tenons à préciser qu'il a été largement écrit dans une perspective lévinassienne.

Bien qu'il soit focalisé essentiellement sur Spinoza et le spinozisme, notre ouvrage reprend aussi un certain nombre de thèses développées dans nos

---

[234] B. Russell, *History of Western Philosophy*, London, Routledge,1946, p.553

[235] Spinoza, *TP*, I, 4, Ramond, pp.90-91

[236] J. J. Rozenberg, *Bio-cognition de l'individualité. Philosophèmes de la vie et du concept*. Paris, PUF, 1992, pp.112-128

recherches précédentes, portant notamment sur les procédures symboliques de l'individuation, l'éthique et l'épistémologie hébraïques[237]. Soulignons que ces thèmes, bien qu'ils soient largement évoqués dans cet ouvrage, et dans ceux qui le suivent concernant *Spinoza et le Spinozisme*, ne sont pas ici traités pour eux-mêmes, mais notre analyse vise à éclairer les bases réelles du spinozisme et leurs implications dans l'émergence de la sécularisation moderne occidentale.

Il convient de comprendre le spinozisme comme un symptôme, dont il s'agit d'expliquer la persistance par l'écho et la fascination qu'il a très vite rencontré dans l'inconscient de l'Occident. Une telle fascination se trouve toujours accompagnée par l'espoir, fourni par Spinoza, de transformer les affects « tristes », liés aux traditions religieuses, en « joie » débordante séculaire et libératrice. Afin de rendre compte des mécanismes ayant produit une telle fascination, il convient de préciser quelle fonction essentielle le spinozisme, en tant que symptôme, continue à assumer.

Comme nous l'avons noté précédemment, l'enjeu du spinozisme est celui de la sécularisation, qui devait entraîner ce que Frederick Pollock a appelé « l'euthanasie de la théologie »[238], visant d'abord le Judaïsme lui-même. La sécularisation, qui apparaît elle-même comme une forme de religiosité, accompagéne d'une foi très puissante, substitue le nécessaire et l'immanent, à l'éternité et au transcendant. Si Spinoza a conservé la notion d'éternité, c'est pour l'identifier à l'existence nécessaire, par opposition à son sens traditionnel[239]. L'immanence n'a fait que légitimer l'abolition de la Loi par le Christianisme qui, en annulant la déité paternelle hébraïque (restée attachée à

---

[237] Voir notamment : J. J. Rozenberg, Discours, sémantique et argumentation selon la tradition talmudique. *Histoire Épistémologie Langage*. 10, 1, 1988, pp. 29-42 ; *Philosophie et Folie. Fondements psychopathologiques de la métaphysique*. Paris, L'Harmattan, 1994; *From the Unconscious to Ethics*. New York, Peter Lang, 1999.

[238] F. Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy*. London, C. Kegan Paul, 1880, p.166

[239] Spinoza, *Ethique* I, définition VIII, Pautrat, pp.16-17; cf. J. R. Klein, "By Eternity I Understand": Eternity According to Spinoza. *Iyyun*. 51, 2002, pp.295-324.

Dieu le Père), s'incarnait dans la figure humaine du Fils, symbole d'une mutation de la transcendance en immanence[240]. Dans la *lettre* 73 à Oldenburg, Spinoza rappelle, d'une part que sa propre pensée reprend l'idée de Paul, selon laquelle « toutes choses sont en Dieu et se meuvent en Dieu (*in Deo esse, & in Deo moveri*) », et d'autre part que « ce fut la pensée de tous les anciens Hébreux (*cum antiquis omnibus Hebraeis*) »[241]. Il convient cependant de rappeler que si la pensée juive connaît bien la notion d'immanence, celle-ci se trouve toujours posée conjointement à celle de transcendance. Selon l'expression du *Zohar*, Dieu, ou plutôt son infinité (*'Eyn S̲of*) à la fois remplit (*memal'e*) et entoure (*sovev*) tous les mondes[242].

On a pu souligner que l'immanence sans transcendance finit toujours par entraîner une destruction de l'éthique proprement dite[243]. Selon Levinas, l'absence de transcendance laisse libre cours au « *conatus essendi* naturel d'un Moi souverain », qui estompe le « visage d'autrui »[244]. En ce sens, comme l'a montré Lacan, le transcendant constitue la condition *sine qua non* de l'émergence de l'univers symbolique d'ordre paternel, permettant de structurer le monde imaginaire œdipien, qui est d'ordre maternel et naturel[245]. L'immanence radicale est à l'origine de ce qu'on a pu qualifier de « tragédie de Spinoza »[246]. Celle-ci s'est exprimée, d'une part dans sa volonté d'en finir *mordicus* avec la théologie juive, et d'autre part, dans le fait de laisser réapparaître sa référence transcendante qui, l'ayant nourri dès sa prime

[240] G. Vahanian, *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*. New York, G.Braziller, 1961, p.67

[241] Spinoza, *Lettre 73* à Oldenburg. G. IV, 307, trad.franç. p.1282

[242] *Zohar*, III, 225a. En ce sens, il faut nuancer la remarque d'A. Rosenak, qui a cru pouvoir repérer dans les *Tykouney Zohar* une véritable ontologie de l'immanence. A. Rosenak, Hashyqoul ha-h̲ynouk̲y weha-ktyvah ha-hilk̲atyt: 'Yioun bemousag ha-qedousha bemishnat ha-Rav H. D. Ha-Levy. *Hagout*, 7, 2005, p.173.

[243] S. S. Schwarzschild, The Lure of Immanence, the Crisis in Contemporary Religious Thought. *Tradition*, 9, 1967, p.86

[244] E. Levinas, *Altérité et transcendance*. Paris, LGF, 2006, p.52

[245] J. Lacan, *Des noms du père*. Paris, Le Seuil, 2005, p.38

[246] E. Shmueli, Ha-tragedyah shel Baruch Spinoza. *Moznaim*. 4-5, 1939, p.452

enfance, l'a finalement toujours hanté. Malgré tous ses efforts, Spinoza n'a pas pu effacer son identité juive, et sa pensée politique reste basée sur celle de l'Alliance biblique, qu'il a toutefois cherché à séculariser en la réduisant à un contrat[247]. Alors que la notion d'origine permet d'instaurer un rapport harmonieux entre l'immanence et la transcendance[248], Spinoza a rejeté la question de l'(son) origine. Cela l'a alors obligé, selon l'expression de Charles Ramond, à placer l'impensable au sein du rationnel, ou bien à rendre le rationnel irréalisable[249]. Spinoza a cherché à résoudre ses contradictions sous la forme d'un inachèvement principiel, tout en visant une complétude inatteignable, comme on peut l'observer sur ses ouvrages inachevés : le *TIE*, les *RDPP* et le *TP*[250].

Remarques et critiques

Nous avons sollicité l'avis des meilleurs experts français et étrangers du spinozisme, ainsi que de nombreux spécialistes d'autres thèmes que nous abordons dans cet ouvrage. Les collègues qui nous ont répondu ont parfois exprimé des sentiments (en langage spinoziste, des *affects*) allant de l'admiration pour notre critique systématique d'un certain nombre de notions spinozistes, à de fortes réserves concernant notre projet, jugé quelque peu « iconoclaste ».

Entreprendre une critique de Spinoza ne laisse nullement indifférent, mais déclenche des passions parfois extrêmes. Certains nous ont avoué que leur « philo-spinozisme » a quelque peu souffert à la lecture des extraits que nous leur avons soumis.

---

[247] D. J. Elazar, Spinoza and the Bible. *Jewish Political Studies*. 7, 1-2, 1995, p.11
[248] Cf. G. Dufour- Kowalska, *L'origine, l'essence de l'origine. L'origine selon l'"Ethique de Spinoza"*. Paris, Beauchesne, 1973, p.84
[249] C. Ramond, La question de l'origine chez Spinoza. *Les Études philosophiques*, 4, 1987, p.461
[250] Cf. E. Balibar, The Infinite Contradiction. *Yale French Studies*, 88, 1995, p.146

Parmi les reproches qui nous ont été adressés, nous avons retenu :

1. Faire un usage exagéré de la littérature secondaire, dont certains auteurs sont inconnus du public francophone (en fait il s'agit, pour la plupart, d'auteurs ayant écrit en anglais ou en hébreu).
2. S'appuyer sur des commentaires hétérogènes, souvent contradictoires entre eux, qui ne sauraient cohabiter du point de vue de l'histoire des idées, relevant souvent d'horizons théoriques et culturels différents.
3. Se référer abondamment à l'herméneutique hébraïque, et souvent en les comparant à la fois à des sources historico-philosophiques et à des textes appartenant à la philosophie arabe et juive médiévale. On encourrerait ainsi le risque de voir notre ouvrage qualifié de « délire ultra-comparatiste à la Wolfson »[251].
4. Ne pas rendre compte du fait que, si Spinoza avait « tort », pourquoi continue-t-il à fasciner les esprits ? N'est-ce pas là une preuve qu'il avait finalement « raison » ?

Avant d'essayer de répondre à ces objections, qu'un bon nombre de lecteurs potentiels de notre ouvrage ne manqueront pas eux-mêmes de formuler, précisons que les auteurs de ces objections n'ont lu de notre ouvrage que des extraits, choisis en fonction de leurs domaines de spécialité. Une connaissance du projet global de cet ouvrage leur permettra certainement de nuancer quelque peu leur jugement. Notons également que nous avons tenté de rassembler, sous une forme cohérente, les principales critiques qui ont été formulées à l'encontre des notions spinozistes que nous avons examinées. Il

[251] Cf. P.-F. Moreau, Traduire Spinoza : l'exemple d'Émile Saisset. In A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (Ed.). *Spinoza au XIXe siècle*. p. 229

s'agit ainsi d'un travail largement historique, pour lequel il nous importait de rapporter nos sources. Le fait d'utiliser des auteurs qui, non seulement « divergent » entre eux, et vont même parfois jusqu'à se contredire, ne doit pas interdire de reprendre leurs critiques, lorsqu'elles semblent converger sur un même thème. C'est pourquoi, nous n'avons pas cherché à pratiquer un quelconque « œcuménisme » philosophique, en nous référant à des commentateurs souvent discordants, notamment les philosophes dits « continentaux » et les tenants de la philosophie « analytique », ou d'en appeler à des commentateurs juifs traditionnels. Il ne s'agit pas d'accorder une confiance aveugle à ce que ces auteurs ont écrit, mais d'essayer au contraire d'examiner les fondements de leurs thèses, afin de les intégrer à notre propre argumentation, sans entrer nécessairement dans les polémiques les concernant. Le fait que des auteurs expriment des idées différentes ne doit pas proscrire de les rapporter conjointement, lorsqu'ils permettent d'exprimer des thèses sur lesquelles ils s'accordent, ou bien même de relever simplement leurs oppositions. Nous les avons fait dialoguer entre eux, malgré leurs perspectives théoriques qui peuvent se contredire sur d'autres points. En ce sens, nous avons pris soin de rapporter, souvent en notes, les opinions opposées concernant un même thème.

Nous ne critiquons certainement pas Spinoza pour le critiquer, et nous restons évidemment admiratifs de son projet, unique dans l'histoire de la pensée. Mais, cherchant à identifier les bases de la sécularisation moderne qu'il a initiée, nous nous sommes efforcés de rassembler, non pas l'ensemble de la littérature spinoziste, mais les critiques fondamentales que nous avons pu consulter. Nous rapportons ainsi de nombreuses études anglo-saxonnes, souvent inconnues du public francophone, ainsi que de nombreux commentaires hébraïques, avec lesquels ce même public semble encore moins familier. Nous insistons sur l'importance théorique de tels écrits, même s'ils

restent souvent en porte-à-faux avec le quasi-consensus universitaire portant sur la vérité, souvent posée comme étant incontestable, du spinozisme.

Quant à l'argument selon lequel la fascination que Spinoza continue à exercer sur les penseurs contemporains, constituerait la meilleure immunité aux critiques dont il a pu faire l'objet, nous pensons qu'il s'agit là d'un *argumentum ad verecundiam,* qui ne semble pas pertinent pour une analyse proprement philosophique. En effet, l'argument d'autorité vise souvent à cacher des motifs psychologiques ou idéologiques, qui relèvent en fait de la simple opinion, et non de la rigueur conceptuelle[252].

Si nous avons cherché à nous référer d'abord aux textes de Spinoza, nous avons également tenu à rendre compte des études et des commentaires susceptibles d'éclairer les différents thèmes que nous analysons dans cet ouvrage. D'une façon générale, une comparaison minutieuse nous a paru nécessaire pour mettre au jour les difficultés du spinozisme, en mettant à l'épreuve, notamment, sa réfutation des notions de transcendance, de sujet, de libre arbitre et de finalité, sur laquelle s'est construite la sécularisation moderne.

Malgré l'ampleur des références que nous rapportons, nous n'avons pas cherché à fournir une bibliographie complète de tous les thèmes que nous abordons. Considéré dans son détail, ce travail reste donc partiel. Nous avons souvent rapporté, dans les notes, nos commentaires sur certaines interprétations, et des réactions à certaines remarques qui nous ont été faites dans des correspondances personnelles. Ces notes, qu'on jugera parfois un peu trop longues, constituent en fait des réflexions, sur le modèle des scolies, que nous avons tenu à ne pas incorporer dans le texte lui-même, afin de ne pas interrompre la continuité logique de nos analyses.

[252] Cf. J. Woods and D. Walton, Argumentum ad Verecundiam. *Philosophy & Rhetoric*. 7, 3, 1974, pp.135-153

Le spinozisme constitue un système, et c'est en tant que tel que nous avons entrepris de l'analyser de façon, à la fois systématique et critique, tant sur un plan métaphysique, linguistique, théologique qu'éthico-politique. Certains jugeront cette entreprise quelque peu démesurée. Nous ne prétendons nullement l'avoir achevée, mais nous espérons seulement avoir quelque peu contribué à poser les jalons pouvant inciter d'autres chercheurs à approfondir une telle perspective théorique. Celle-ci nous paraît fondamentale, tant pour l'histoire des idées, que pour les conséquences proprement éthiques que notre ouvrage cherche à mettre au jour. Nous n'avons pas cherché à apporter des réponses définitives à toutes les questions que nous posons, mais nous nous sommes efforcés d'opérer un retour aux sources théoriques du spinozisme, notamment, métaphysiques, théologiques et logico-mathématiques.

Il faut souligner que Spinoza n'a jamais cessé de se confronter au Judaïsme, afin de le critiquer. Est-il alors possible de proposer, à l'inverse, une perspective théorique, largement puisée aux sources juives, pouvant véritablement éclairer les fondements du spinozisme, qui s'est notamment constitué à partir de cette tradition ?

Notons, enfin, que notre approche, certainement « atypique », procède d'une méthode parfois abductive, dont le *Talmud* fait largement usage[253]. Rappelons que la démarche abductive représente un processus cognitif se déroulant en trois étapes, d'abord la formation des hypothèses, ensuite l'opération d'un tri parmi toutes les hypothèses possibles, et enfin le choix final de celles qui restent les plus plausibles. C. S. Peirce, qui voyait dans le spinozisme un pragmatisme abductif[254], définissait le plausible par la façon dont une théorie

---

[253] M. Abraham, D. Gabbay and U. Schild, Analysis of the Talmudic Argumentum A Fortiori Inference Rule (Kal-Vachomer) using Matrix Abduction. *Studia Logica*, 2009, 9, pp. 281-364

[254] C. S. Peirce, C Hartshorne and P. Weiss (Eds.), *Collected Papers*, IV. Cambridge Mass; Harvard University Press, 1934, p.233; S. Dea, Firstness, Evolution and the Absolute in Peirce's Spinoza. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 44, 4, 2008, p.620.

s’impose à notre croyance, du seul fait de notre tendance à la considérer favorablement, et donc indépendamment de son degré de certitude[255]. De même, la démarche talmudique vise d’abord à s'appuyer sur des sources, montrant ainsi que les thèses développées ne relèvent pas d'une invention personnelle. Maintenant, pourquoi privilégier tel commentateur plutôt que d’autres ayant développé des thèses contraires ? C’est la plausibilité, basée sur des évidences objectives, visant à prouver un certain nombre de faits, qui permet d’écarter les autres sources alternatives.

L'abduction permet, face à un fait observé *B*, noté comme surprenant, de forger une hypothèse *A* capable d’expliquer ce phénomène, et de trouver ensuite des raisons suffisamment bonnes pour croire que l’hypothèse *A* est vraie. Cette hypothèse n’est retenue que lorsqu’elle est susceptible d’expliquer tous les faits. Pour cela, elle doit être simple et dotée d’un pouvoir unificateur; de plus l’hypothèse doit être testable et présenter une teneur prédictive[256]. L’abduction, au contraire de l’induction et de la déduction, possède une puissance heuristique. Ainsi, nous avons pris comme fil directeur des différentes parties de notre ouvrage, ce que nous considérons être une confusion constante entre le point de vue extensionnel et le point de vue intensionnel. Nous avons tenu à faire part aux lecteurs de l’ensemble des sources (que certains jugeront peut-être excessives), à partir desquelles cet ouvrage a été écrit, au cours de nombreuses années de lecture des textes de Spinoza et de la littérature secondaire qui s’y réfère.

Enfin, signalons que cette approche abductive, nous a permis d’intégrer à notre analyse de nombreuses références à la littérature kabbaliste, dont nous confrontons plusieurs notions au spinozisme lui-même. Ces références

[255] C. S. Peirce, Review, Correspondence and Bibliography. In A. W. Burks (Ed.). *Collected Papers*. Cambridge Mass. Harvard University Press, 1958. VIII, p.223

[256] C.S. Peirce, Scientific Metaphysics. In C. Hartshorne and P. Weiss (Eds.), *Collected Papers*. Cambridge Mass; Harvard University Press, 1935, VI, § 525; Science and Philosophy. In A. W. Burks (Ed.). *Collected Papers*. VII, Cambridge Mass. Harvard University Press, 1958, § 225.

doivent nous permettre d'articuler une recherche proprement historique, sur les facteurs qui ont entraîné la sécularisation, notamment du Judaïsme, et l'émergence théorique des concepts qui ont contribué à forger l'outillage théorique de Spinoza. Ce dernier semble avoir été lui-même fortement influencé par la Kabbale[257]. Cette démarche, qui justifie notre articulation entre les analyses historiques et conceptuelles, est notamment conforme, par exemple, à celle présentée dans le *Sefer Ha-Beryt Ha-Shalem* de R. Pynhas 'Elyahou Hourviç (1765-1821), faisant lui-même référence à Spinoza. Cet ouvrage montre, notamment, que le système séfirotique détermine à la fois l'ensemble des mécanismes naturels, ainsi que leurs expressions historiques[258]. En ce sens, Gershom Scholem, a pu montrer que l'acte du *çymçoum*, que nous analyserons en détails dans cet ouvrage, constitue une préfiguration de l'exil, durant lequel Dieu voile sa Face. Cette idée permettrait

---

[257] Nous essayerons, dans cet ouvrage, de déterminer le rôle précis que la Kabbale a pu avoir sur Spinoza. Cf. par exemple, S. Gelbhaus, Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbalah. Wien/Brünn, Max Hickel, 1917, pp.12-13; H. Waton, *The Kabbalah and Spinoza's Philosophy as a Basis for an Idea of Universal History*. Spinoza Institute of America. 1931. Reed. Whitefish, Kessinger Publishing, 2006; G. Scholem, Abraham Cohen Herrera, ba'al "Sha'ar Ha-Shamaym". Hayyaw, yeçyrato wehashpa'atah. Trad.hébraïque, Jerusalem, Bialik, 1978, p.52; N. Yosh'a, *Mytos weMet'aforah: Ha-parshanout ha-fylosofyt shel R. Abraham Ha-Kohen Herrera leQabalat ha-'Ary*. Jerusalem, Yad Bençvy 1994, pp.361-372: J. Aanen, The Kabbalistic Sources of Spinoza. Journal of Jewish Thought and Philosophy. 24, 2, 2016, pp.279-299. Alexandre Matheron, en se référant à un célèbre diagramme publié par Gershom Scholem, a décrit les systèmes de transformations des propositions de l'*Ethique*, ainsi que les différents pouvoirs de l'état spinoziste, en termes de structures transformationnelles de *sefyrot.* A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza.* Paris, Minuit, 1969, pp.616-622.

[258] R. Pynhas 'Elyahou Hourviç, *Sefer Ha-Beryt Ha-Shalem* (publié anonymement en 1797). Reed. Petrokov, M. Tsederboym, 1904, pp.16-21. La référence à Spinoza se trouve p.226. Sur l'importance de cet ouvrage concernant les rapports entre la Kabbale, la philosophie et l'esprit scientifique, cf. Y. Matveyev, Between Enlightenment and Romanticism: Computational Kabbalah of Rabbi Pinchas Elijah Hurwitz. *History and Philosophy of Logic*. 32, 1, 2011, pp.85-101. De plus, signalons que les kabbalistes ont décrit une dialectique entre les actions produites dans le monde matériel, qui inclut les événements historiques, et l'influx procédant des mondes supérieurs, de nature abstraite, et déterminant le cours de l'histoire humaine.
Cf. R. Moshé Cordovero, *Pardes Rimonym*. XV, 4.

de comprendre, pourquoi la Kabbale lourianique a proposé une version élaborée de la notion de *çymçoum*, précisément à l'époque qui a suivi l'expulsion des Juifs d'Espagne[259].

D'une façon générale, notamment à la suite des travaux de Y. Yovel, le spinozisme constitue un « marranisme de la raison »[260], et qu'il a été, entre autres, largement déterminé par les débats propres à la philosophie juive du Moyen Age, et aussi par les polémiques théologiques qui, d'une part ont opposé Juifs et Chrétiens, et d'autre part les polémiques entre les maimonidiens et les anti-maimonidiens[261].

Précisions bibliographiques et remerciements

Concernant les œuvres de Spinoza, tout en nous référant à l'édition de l'Universitätsbuchhandlung, Bd. Carl Gebhardt, *Baruch de Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winter 1925 ; pour les traductions françaises, nous avons utilisé : le *Traité de l'Amendement de l'Intellect*, dans l'édition bilingue de Bernard Pautrat, Paris, Ed. Allia, 2005, et nous avons aussi utilisé l'édition bilingue d'Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994. Concernant l'*Ethique*, nous nous référons à l'édition bilingue de Charles Appuhn en cinq volumes, Réédition, Paris, Vrin, 1977, et surtout à l'édition bilingue de Bernard Pautrat, Réédition, Paris, Le Seuil, 2010 ; à la traduction de Robert Misrahi, Paris, Tel-

[259] G. Scholem, *Sabbatai Tsevi. Le Messie Mystique*. Lagrasse, Verdier, 1983, pp.46-47. Cette thèse a été critiquée par Moshé Idel, 'Al Toldot mousag "ha-çymçoum" beQabalah oubemehqar. *Mehqarey Yeroushalaym beMahshevet Israel*. 10, 1992, pp.94-95. Cependant, la critique d'Idel ne porte pas tant sur la méthodologie de l'analyse de Scholem, que sur son manque de preuves textuelles.

[260] Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, p.33

[261] D. J. Lasker, Reflections of the Medieval Jewish–Christian debate in the Theological-Political Treatise and the Epistles. In *Spinoza's Theological-Political Treatrise. A Critical Guide.* Y. Y. Melamed, M. A. Rosentahl (Eds), Cambridge University Press, 2010, p.57; I. Dobbs-Weinstein, The Maimonidean Controversy. In D. H. Frank & O. Leaman (Eds.), *History of Jewish Philosophy*. London, New York, Routledge. 1997, pp.274-191.

Aviv, Ed. de l'Eclat, 2005. Nous nous référons également à la traduction hébraïque de Y. Yovel, *'Etyqah*. Targoum wehos̱yf mavo'. Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 2003. Pour le *Traité Théologico-politique*, nous utilisons l'édition bilingue, traduite par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, *Œuvres* III, Paris, PUF, 1999, ainsi que l'édition hébraïque, traduite par H. Wirshouvski, Jérusalem, Magnes, 1962. Pour le *Traité Politique*, nous renvoyons à l'édition bilingue de Charles Ramond, Paris, PUF, 2e Ed. 2015. Pour le *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*, nous avons utilisé l'édition *Benedicti de Spinoza Opera*. Carl H. Bruder (Ed.). Leipzig, Tauchnitz, Vol. III, 1846, ainsi que la traduction française *Abrégé de Grammaire Hébraïque*, par Joël Askenasi et Jocelyne Askenasi-Gerson, Paris, Vrin, 1968, et la traduction hébraïque de Shlomo Rubin, *Diqdouq Sfat 'Ever*, Cracovie, Yosef Plasner, 1905[262]. Pour les biographies de Colerus et de Lucas, nous utilisons l'édition électronique : *Colerus – Lucas: Biographies de Spinoza*. www.SPINOZAETNOUS.Org. Pour la traduction française des autres ouvrages de Spinoza, y compris la *Correspondance*, nous avons principalement utilisé l'édition des *Œuvres Complètes* de la Pléiade, traduites ou revues par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954. Nous citons la traduction française du *Leviathan* de Gérard Mairet, Gallimard, 2000, en nous référant également l'édition anglaise

---

[262] Nous citons les ouvrages de Spinoza, avec les abréviations suivantes, en *italique* :
Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand. *KV*. Court Traité.
Tractatus de Intellectus Emendatione. *TIE*. Traité de l'Amendement de l'Intellect, ou plus couramment, Traité de la Réforme de l'Entendement
Principia philosophiae cartesianae. *Principia*. Les Principes de la Philosophie de Descartes
Cogitata metaphysica. *CM*. Pensées Métaphysiques.
Tractatus Theologico-Politicus. *TTP*. Traité Théologico-Politique
Tractatus Politicus. *TP*. Traité Politique
Ethica Ordine Geometrico Demonstrata. *Ethique*.
Compendium grammatices linguae hebraeae. *Compendium*. Abrégé de Grammaire Hébraïque.

(Thomas Hobbes, *Leviathan*. J. C. A. Gaskin (Ed.). Oxford, Oxford University Press, 1998).

En ce qui concerne la littérature juive, nous nous référons au *Talmud* comme *Talmud de Babylone* (*T. B.*), sauf lorsque nous signalons explicitement le *Talmud de Jérusalem* (*T. J.*), et le *Midrash*, comme *Midrash Rabah*, sauf lorsque nous mentionnons d'autres *Midrashym*. Concernant les ouvrages de philosophie juive médiévale les plus utilisés, nous citons l'ouvrage de R. Sa'adyah G'aon, *Ha-'Emounot weha-d'eot*, dans la traduction hébraïque de Y. Fishel, Leipzig, 1859. Nous citons l'ouvrage de R. Yehouda ha-Levi, le Kuzari, dans l'édition hébraïque de Varsovie, 1867, et la traduction française de Charles Touati, Lagrasse, Verdier, 1994. Nous citons le *Guide des Egarés* de Maimonide, dans sa version arabe, *Dal'alah 'Al-h'ayryn*, de l'édition de S. Munk et I. Joel, Jérusalem, 1931, et principalement l'édition hébraïque, *Moreh Nevoukym* de R. Yosef Q'apah, Jerusalem, M. ha-Rav Kook, 1977. Nous utilisons également la traduction de R. Shmou'el Ibn Tybon, avec les commentaires : *'Efody, Shem Tov, R. Ibn Crescas et R. Itshaq Abrabanel*, Reedition Jerusalem, 1960, et dans la traduction française par Salomon Munk, reprise par Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1979. Nous nous référons également à la traduction anglaise de Shlomo Pines, *Guide of the perplexed*. Chicago, University of Chicago Press, 1963. Rappelons que Spinoza possédait la traduction hébraïque du *Guide* par R. Shmou'el Ibn Tybon. L'édition de R. Y. Q'apah, que nous citons systématiquement, reprend souvent cette traduction, tout en corrigeant ses obscurités[263]. Pour les *Guerres du Seigneur* de Gersonide, nous utilisons l'édition hébraïque de L. Lamm, Berlin, 1923 (*Milhamot Ha-Shem*), ainsi que la traduction anglaise de S. Feldman, *The Wars of the Lord.* Philadelphia, Jewish Publication Society, Trois volumes, 1984, 1987, 1999.

[263] R. Y. Q'apah, *Moreh Nevoukym*. Jerusalem, M. ha-Rav Kook, 1977, p.28

Enfin, pour *La Lumière de l'Eternel* de R. Hasdaï Crescas, nous citons l'édition hébraïque de R. Shlomo Fisher : *'Or Ha-Shem*, Jerusalem, 1990, et la traduction française d'E. Smilevitch, Paris, Hermann, 2010. Nous avons également utilisé la traduction anglaise de H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle.* Cambridge Mass. Harvard University Press, 1929.

D'une façon générale, nous avons tenu à préciser les sources de tous les ouvrages et articles que nous avons utilisés, en en citant les références exactes, lors de leur première occurrence dans notre ouvrage.

Nous nous référons à de nombreux travaux hébraïques et sémitiques, portant aussi bien sur des sources bibliques, talmudiques, midrashiques, araméennes, philosophiques, et bibliographiques, écrites dans un hébreu qui reste spécifique à l'époque de leur rédaction. Nous avons donné généralement les références qui sont propres aux ressources spécifiques aux langues française, anglaise et allemande. Nous avons donc cru nécessaire, concernant la translittération de l'hébreu, de nous écarter des transcriptions habituelles, qui divergent souvent entre elles, afin d'adopter une translittération unique pour toutes les références hébraïques et araméennes et arabes. Par souci de transcription unitaire, nous n'avons pas jugé nécessaire de traduire, contrairement à l'usage, les titres des articles, ni ceux des ouvrages, hébraïques auxquels nous nous référons, mais nous donnons leur translittération en caractères latins.

Aussi, pour des besoins de simplicité, en sacrifiant parfois aux exigences de la pure rigueur phonétique, nous nous sommes écartés de la transcription de la *Society of Biblical Literature*, ainsi que des règles fournies par l'*Académie israélienne de la langue hébraïque*, et enfin des normes internationales plus récentes : *ISO 259 (1, 2* et *3).* Le but de la translittération, étant d'aider le lecteur à identifier la graphie hébraïque elle-même, nous avons généralement conservé les translittérations qui font l'objet d'un consensus. Nous avons ainsi couru le risque d'enfreindre le caractère unitaire de notre transcription, et de

ne pas toujours respecter cette translittération, surtout lorsqu'elle se rapporte à des ouvrages ou à des articles que nous citons directement dans leur translittération originaire. A l'encontre de notre système de translittération, nous avons transcrit, selon le consensus habituel, par exemple : *Ashkenazi* et non *'Ashqenazy*, *Itshaq* et non *Yçhaq*, *Kabbalah* et non *Qabalah* et.

Dans le but de souligner la différence diacritique entre des lettres apparentées, et de la présenter sous une forme simple, nous avons adopté la translittération suivante, qui reprend en partie celles de Ch. L. Echols et de Th. Legrand :

https://www.academia.edu/5388085/Transliteration_of_Hebrew_Consonants_Vowels_and_Accents_etc

http://www.lire-et-dire.ch/images/docs/Translitteration-hebreu-grec.pdf

א ' accompagné de la voyelle française correspondant à la vocalisation hébraïque

ב v *ou* b, en fonction de l'absence ou de la présence d'un *daguesh «* léger »

ג g

ד d

ה h

ו, וּ w *ou* ou lorsqu'il comporte un *shourouq*

ז z

ח h

ט t

י y

כ, כּ, ך, ךּ k *ou* k, en fonction de l'absence ou de la présence d'un *daguesh «* léger »

ל l

מ m

נ, ן n

ס s

ע ‘ accompagné de la voyelle française correspondant à la vocalisation hébraïque

פ, ף, פּ, ף f *ou* p, en fonction de l’absence ou de la présence d’un *daguesh* « léger »

צ, ץ ç (lorsqu’une majuscule s’impose, nous avons noté *Ts*)

ק q

ר r

שׂ s lorsqu’il est pointé à gauche

שׁ sh lorsqu’il est pointé à droite

ת t Nous n’avons pas retenu la présence ou l’absence d’un *daguesh* « léger », restant sensible uniquement dans les prononciation ashkénaze et yéménite.

Notre ouvrage est largement le produit de dialogues constants, d’échanges de documents *via* des sites comme *Academia* et *ResearchGate*. Nous tenons à remercier tous ceux qui se sont intéressés au projet de cet ouvrage, en nous aidant à préciser nos idées. Comme nous l’avons signalé précédemment, en raison de la diversité et de la technicité des sujets de cet ouvrage, nous avons sollicité de nombreux spécialistes des thèmes abordés dans cet ouvrage, afin de bénéficier de leurs remarques. Ils nous ont fait l’amitié de relire certaines parties de notre manuscrit directement liées à leur domaine de recherche. Nous nous sommes efforcés de prendre en compte leurs remarques et leurs avis judicieux. Faute de pouvoir les citer tous, nous tenons à leur exprimer notre gratitude ; qu'ils soient tous très sincèrement remerciés.